A REVOLUÇÃO CULTURAL CHINESA

Alberto Moravia

PUBLICAÇÕES EUROPA - AMÉRICA

ESTUDOS E DOCUMENTOS

Denise
p3

A revolução cultural chinesa

Do mesmo autor :

Na Col. «Os Livros das Três Abelhas»:

N.º 2074/75 — *O Autómato*

ALBERTO MORAVIA

A REVOLUÇÃO CULTURAL CHINESA

Tradução de Fernando Moreira Ferreira

PUBLICAÇÕES EUROPA-AMÉRICA

Título original:
La Rivoluzione Culturale in Cina

Capa: Estúdios P. E. A.

© *1967, Casa editrice Valentino Bompiani*

Direitos da tradução para a língua portuguesa reservados por
Publicações Europa-América, Lda.

Se deseja receber,
gratuita e periòdicamente,
informações bibliográficas sobre a actividade
de Publicações Europa-América
e sobre o movimento editorial do País e do estrangeiro
queira enviar-nos,
num simples postal,
o seu nome e a sua morada

Introdução

B: Então sempre estiveste na China?
A: Sim, estive na China.
B: E que é que te impressionou mais na China?
A: A pobreza.
B: A pobreza?
A: Sim, a pobreza.
B: São pobres, os Chineses?

A: Pobríssimos, segundo o nosso conceito ocidental de bem-estar.

B: E que impressão te fez a pobreza deles?

A: Uma impressão de alívio...

B: Com a breca! Mas a pobreza, que eu saiba, é sinónimo de degradação e de frustração. E, a ti, deu-te uma sensação de alívio. Como é que isso é possível?

A: Foi o que senti, estou certo disso: uma pessoa não pode enganar-se quanto ao que sente. Experimentei essa sensação de alívio durante todo o tempo em que permaneci na China. Mas, perguntas-me tu porque é que a experimentei? Confesso que ainda não tinha pensado nisso. Vou agora tentar fazê-lo e dar-te uma resposta.

B: No Ocidente, a pobreza não inspira sensações de alívio. Antes pelo contrário: inspira um sentimento

de opressão e um desejo de revolta. Vê tu, por exemplo, os negros da América, que deitam fogo aos seus guetos.

A: Nos Estados Unidos há pobres e ricos. Os pobres são pobres porque há ricos; e os ricos são ricos porque... há pobres. Na China só existem os pobres...

B: Já percebi. Na China, todos são pobres. Já devia ter pensado nisso.

A: É isso mesmo: todos. Mas talvez seja impróprio chamar-lhes pobres. Deveríamos chamar-lhes outra coisa diferente.

B: Como, por exemplo?...

A: Como, por exemplo... Não sei! Não existe ainda a palavra adequada para designar um pobre em si e por si, um pobre concebido sem ser necessária a comparação com o rico.

B: Mas, enfim, que diabo de pobreza é essa dos Chineses?

A: Eu diria que é uma pobreza sem riqueza, ou seja, bem vistas as coisas, a condição normal do homem.

B: Explica-te melhor, por favor.

A: E, afinal, é bem simples. O homem nasce desprovido de tudo, nu como as feras da selva. Ao nascer, o homem não é ainda homem. Para vir a sê-lo, tem de fornecer-se daquelas coisas que, essas, sim!, é que fazem que um homem seja um homem. Por outras palavras: tem de munir-se daquilo que é necessário para que um homem se distinga de um animal. E isto porque o homem é quase inteiramente um animal como todos os outros, a tal ponto que muitas vezes nos interrogamos se teria valido a pena ter-se tornado homem. Mas a

realidade é esta: o homem quis tornar-se homem. Ora, o necessário para se tornar homem está precisamente nos limites da pobreza, ou, melhor, é a própria pobreza, nem mais nem menos. Para além deste limite, começa a riqueza, ou seja, o supérfluo. Mas a pobreza é a condição normal do homem, já que a riqueza, que é supérflua, não o faz mais homem do que a pobreza já o tinha feito.

B: Ser rico seria então, em tua opinião, uma condição anormal do homem.

A: Anormal e, portanto, desumana.

B: Em que consiste essa desumanidade?

A: Consiste em atribuir uma função expressiva a tudo aquilo que é supérfluo.

B: Então o supérfluo não é expressivo?

A: É óbvio que não. Se assim não fosse, não seria supérfluo.

B: Diz-me então quando é que o homem ultrapassa o necessário, isto é, o humano, e desemboca no supérfluo, ou seja, no desumano.

A: Recorramos de novo à China. Os Chineses, a ajuizar por aquilo que se vê pelos caminhos, têm o necessário, mas não, pelo menos por agora, o supérfluo. São pobres, como já te disse; mas ninguém poderia pôr em dúvida que a sua humanidade seja completa, isto é, que lhe falte alguma coisa que pudesse ser obtida através da riqueza, que é como quem diz: do supérfluo. Estive na China faz agora trinta anos. Havia então chineses pobres que mal dispunham do necessário e chineses ricos que viviam no meio do supérfluo. Os primeiros eram seres degradados e os segundos desumanos.

Mal os ricos e o seu supérfluo desapareceram, logo os pobres se tornaram humanos, embora dispondo agora apenas do necessário.

B: E, no entanto, a abundância tem qualquer coisa de festivo, de alegre, de vital. Esse teu necessário será humano, não digo que não, mas é triste.

A: No mundo moderno, o que existe não é pròpriamente a abundância, mas sim a produção. E esta não é festiva, nem alegre, nem vital...

B: Mas em que é que a abundância é diferente da produção?

A: A abundância é uma dádiva da natureza que não custa canseiras, nem dinheiro, nem tempo. Não é ao consumo que se destina, é à imaginação. A produção, pelo contrário, custa canseiras, tempo e dinheiro, e por isso nunca é abundante. É, pura e simplesmente, iterativa, isto é, consiste na multiplicação de um produto único para fins de maior consumo.

B: Seja. Mas tens de concordar que os Chineses, se lhes fosses dizer que a sua pobreza é a condição normal do homem, eram capazes de protestar. Provàvelmente, na sua maior parte, os Chineses desejam ser menos pobres, ou até mesmo — vamos lá! —, sempre sem saírem dos limites do comunismo e servindo-se dos meios que ele proporciona, verdadeiramente ricos.

A: Talvez tenhas razão. Mas eu falo da China tal como ela é presentemente e partindo da hipótese, por certo arriscada, de que não mude. Por outras palavras: a China é hoje, para mim, uma utopia tornada realidade: talvez involuntàriamente, talvez por simples casualidade, não importa! Mas tornada realidade. Por isso a tomo

como exemplo para o raciocínio que estou formulando. Mais tarde, porventura, a China virá a ser um país como todos os outros, incluindo os países comunistas de feição soviética, nos quais existem pobres porque há ricos, e vice-versa. Mas, por enquanto, a China é um país pobre sem ricos, que é como quem diz: um país em que pobreza é sinónimo de normalidade.

B: Já percebi. Achas então que a produção e o consumo para além do necessário são desumanos. Mas... quem é que vai decidir o que é necessário ao homem e o que o não é?

A: O próprio homem, ou seja, o senso comum.

B: Houve períodos históricos em que, para se ser homem, importava, sobretudo, ter posses, ostentar o supérfluo. O Renascimento, por exemplo. Que dizes a isto?

A: Digo que os períodos históricos não me interessam absolutamente nada, como não me interessa a história em geral. O que me interessa é o presente.

B: Falemos então do presente. Repito: quem é que vai decidir onde é que acaba o necessário, ou seja, o humano e o normal, e começa o supérfluo, ou seja, o desumano e o anormal?

A: Já to disse. O senso comum.

B: Estou a ver que tens uma grande confiança no senso comum...

A: Sim, creio no senso comum do homem também comum. Senso esse que, pelo que diz respeito às coisas do mundo, é feito não tanto de inteligência como de... como direi?... como de apetite e inapetência, de divertimento e de tédio, de desejo e de saciedade, e assim por diante. O homem comum, dotado de senso comum,

há-de um dia aborrecer-se de ser desumano, ou, melhor, de estar a ser contìnuamente desumanizado pela riqueza. E então libertar-se-á dela, ainda que os filósofos e os produtores de supérfluo lhe jurem que faz mal.

B: Mas como irá funcionar o senso comum em face da riqueza? Ou antes: como fará ele para se libertar da riqueza?

A: O senso comum em face da riqueza funcionará, de certo modo, automàticamente: atingido o máximo de desumanidade, a humanidade há-de desejar tornar-se pobre... e consegui-lo-á.

B: Automàticamente? Os automatismos da humanidade são, na realidade, processos demorados, tortuosos, difíceis e dispendiosos.

A: Terá de ser, realmente, um processo humano. E como o homem é lento...

B: E que irá fazer a humanidade para voltar a ser pobre depois de ter sido rica?

A: Não irá fazer coisa nenhuma...

B: Que queres dizer com isso?

A: Quero dizer que não consumirá e, portanto, que não produzirá mais do que o necessário.

B: Mas o homem gosta de produzir e gosta também de consumir.

A: Qual homem?

B: O homem tal como ele é na generalidade.

A: Ah! Desse homem tal como é na generalidade nada sei. O homem de hoje, esse, sim, gosta, como tu dizes, de produzir e de consumir. Mas é possível que o homem do futuro venha a ser completamente diferente.

B: Deixemo-nos de divagações e vamos a coisas

concretas. Falemos de riqueza e de pobreza reais, como as podemos observar hoje em dia neste mundo em que vivemos. E eu pergunto: onde é que existe hoje a pobreza mais humana?

A: Em minha opinião, é na China. Mas entendamo-nos: na China agora, neste preciso momento. Não há a certeza de que a China queira ou possa transformar em realidade duradoura a utopia que hoje, provisòriamente, encarna e representa. Ou seja: não há realmente a certeza de que a condição chinesa de amanhã seja semelhante à de hoje. As utopias, para deixarem de ser utopias e se tornarem realidades, precisam de durar, de resistir ao embate do tempo.

B: E agora diz-me lá: onde é que se encontra hoje a riqueza mais desumana?

A: Para mim, hoje, é no Ocidente.

B: Vamos por partes: antes de mais nada, falemos da China. Admitamos que a utopia, como tu lhe chamas, da pobreza, se torne permanente, isto é, se transforme, segundo as tuas próprias palavras, em realidade duradoura. Que teriam os Chineses de fazer para conseguirem um tal resultado?

A: Bastaria, muito simplesmente, que continuassem a fazer aquilo que fazem hoje.

B: Mas tu sabes muitíssimo bem que os Chineses têm de transformar a China, de país de camponeses. em país industrial. A pobreza deles não será, pois, mais do que o efeito normal do investimento de capital que é necessário para levar a bom termo a revolução industrial.

A: Bem sei. Os Chineses estão a fazer hoje o que

os Russos fizeram há quarenta anos e o Ocidente há um século.

B: Ora, admitamos que a revolução industrial triunfe, que comecem a acumular-se margens de lucro cada vez maiores e que os investimentos vão sendo cada vez menos necessários. Que irão os Chineses então fazer desse capital que, apesar de tudo, continuará a acumular-se? Claro que terão de elevar os salários e criar uma indústria ligeira, de consumo, para possibilitar o gasto do dinheiro dos salários. E aí teremos a China a tornar-se um país como todos os outros, isto é, rico.

A: Sim, é verdade. Mas tu esqueces que é de utopia que temos estado a falar. Na China existe uma utopia, ou, melhor, existe uma tentativa para transformar a utopia em realidade histórica. A utopia, como é óbvio, leva a soluções utópicas.

B: Sempre teria curiosidade de saber que soluções utópicas é que a China iria adoptar para continuar a ser pobre... apesar de ser rica!

A: A utopia deve, antes de mais, tornar-se consciência. Uma vez criada essa consciência, a solução estará em fazer que a riqueza seja encarada como pecado, como culpa, como delito.

B: Essa experiência fê-la o cristianismo, sem conseguir obter, como direi?, resultados por de mais animadores.

A: E, no entanto, o cristianismo conseguiu erguer a pobreza, *por alguns séculos,* a condição ideal, o que, mesmo hoje, constituiria um resultado bastante apreciável. Porque é preciso que não esqueças que eu falo destas coisas não em absoluto, mas relativamente, não

à margem do tempo e do espaço, mas em relação com o tempo e com o mundo em que nos achamos vivendo. Devo, todavia, reconhecer que o sinal do insucesso está antecipadamente inscrito no adjectivo «ideal», que define a condição proposta pelo cristianismo. Não! Desta vez não nos deveremos limitar a exaltar a pobreza como «condição ideal». Ela não deverá ser a condição ideal, mas sim a única, a real, a normal condição do homem.

B: E tudo isso, de que maneira?

A: Pela primeira vez na sua história, que, no fundo, é demasiado breve, a humanidade terá a possibilidade de ser, toda ela, rica, de ter, toda ela, acesso ao supérfluo. Não já só uma parte, mas a humanidade, toda inteirinha, saberá, desta vez, o que quer dizer ser rico. E então, quando a humanidade, toda inteirinha, tiver experimentado a desumanidade da riqueza, unânimemente desejará ser pobre.

B: Admitamo-lo, por um momento, ainda que, pelo menos por agora, dois terços da humanidade estejam não só muito longe da riqueza, mas em tal estado de pobreza que não têm o suficiente para se alimentar. Admitamo-lo, sim! A riqueza virá, pois, a ser considerada um pecado, uma culpa, um delito. Mas a riqueza continuará a existir, apesar de tudo, quanto mais não seja nos cofres dos Estados. Que irá então fazer-se dela?

A: Também pensei nisso. Já ouviste falar dos faraós?

B: Que é que os faraós têm agora a ver com o assunto?

A: Já alguma vez pensaste porque é que as pirâmides são tão grandes e custaram tanto tempo, tanto trabalho e tanto dinheiro?

B: Porquê? Sou todo ouvidos...

A: Porque, a meu ver, era preciso fazer com que o homem não possuísse mais do que o necessário. Tudo o que sobrava era destruído. A pirâmide, em tempo de paz, representa o mesmo que a guerra em tempo de guerra. Qualquer coisa que serve para destruir a riqueza e manter o homem em estado de pobreza.

B: Mas onde é que estão as nossas pirâmides?

A: As nossas pirâmides estão nos projectos científicos para conquistar Marte, ou Vénus, ou a Lua, para viajar através dos espassos cósmicos. Esses projectos científicos por causa do seu custo desmesurado, da enorme quantidade de homens que ocupam, do imenso trabalho que requerem, constituem a equivalência exacta das pirâmides. De resto, a pirâmide não era o capricho absurdo de uma teocracia despótica. Era o fulcro, o centro de uma civilização completa, tal como o são hoje os nossos voos interplanetários.

B: Mas os Estados Unidos, para só citar um exemplo, fazem a guerra ao mesmo tempo que têm as suas pirâmides, ou seja, os projectos de conquista interplanetária; e, apesar de tudo isso, são ricos.

A: Os Estados Unidos são *provisòriamente* ricos, como a China é *provisòriamente* pobre. E tal como a China me serviu, assim como hoje é, para dar um exemplo de humanidade pobre, isto é, normal e humana, assim também me servirei dos Estados Unidos para fornecer um exemplo de humanidade rica, ou seja, anormal e desumana.

B: Os Estados Unidos ou o Ocidente em geral?

A: Os Estados Unidos, na qualidade de país típico

do Ocidente. Mas podemos, na realidade, apresentar todo o Ocidente como exemplo.

B: Tu pensas que o Ocidente não será sempre rico?

A: Certamente que não! Até está, pelo contrário, a fazer tudo o que é necessário para se tornar pobre. Mas deixemos o futuro descansado e limitemo-nos ao presente. Vejamos porque é que a riqueza é desumana e anormal.

B: Estou com curiosidade...

A: Tomemos como exemplo um indivíduo qualquer que queira tornar-se rico por meio da invenção de um objecto novo e absolutamente supérfluo. Poderá ser, por hipótese, um sapato que emite música a cada passo que se dá. Que fará o inventor de semelhante sapato para fabricar em série outros idênticos e pôr o seu produto à venda e ao alcance da massa dos compradores?

B: Sei lá! Talvez uma campanha de publicidade...

A: Isso mesmo. Fará publicidade. O mesmo será dizer: criará a necessidade do sapato musical, uma necessidade que, não esqueçamos, de modo nenhum existia antes de o citado tipo de sapato ter sido posto à venda. Nunca, no entanto, produtor algum dirá: «Vou vender-lhe uma coisa de que não precisará.» Antes dirá sempre: «Vou vender-lhe uma coisa sem a qual não pode passar.» Ora, esta transformação do supérfluo em necessário é o que cria pròpriamente o chamado consumidor.

B: Em toda a parte há consumidores. Até um chinês, quando compra um par de calças, é um consumidor.

A: Enganas-te. Não é um consumidor: é um homem que adquire uma indumentária que, segundo uma certa

ideia que ele faz do homem, lhe é necessária. Uma indumentária para cobrir as pernas, o ventre, o sim-senhor e outras coisas mais. O consumidor, pelo contrário, é um verme.

B: Eh! Que estás para aí a dizer?

A: Estou a dizer que o consumidor é um verme. Ou seja: um indivíduo semelhante àqueles organismos muito simples que só têm boca, intestino e ânus. Tais organismos mais não fazem do que ingerir, digerir e expelir.

B: Mas também o chinês comprador das calças está nas mesmas circunstâncias, pelo menos no tocante à produção de calças.

A: Há uma diferença. O consumidor é um verme não tanto pelo facto de consumir como pelo de estar convencido, tal como os tais organismos muito simples, de que a sua função é consumir. Mas o Chinês, esse, pobrezinho!, se compra as calças, é para não ficar nu. O consumidor, em suma, encontra-se disponível para o consumo, seja ele qual for, como a minhoca se encontra disponível em relação a qualquer qualidade de terra que passe pelo tubo do seu intestino.

B: Temos então assim o consumidor reduzido a um verme...

A: Se as palavras «verme» e «minhoca» te repugnam, por darem a impressão de estabelecer uma comparação pouco dignificante, digamos antes que o consumidor não passa de um elo de ligação entre a produção e o consumo. Um elo humano, é certo. Mas nem por isso deixa de ser um elo. Também o produtor é um elo, mas nesse a ligação faz-se em sentido oposto: do

consumo para a produção. Enfim, poderemos dizer que produtor e consumidor representam, um, a extremidade anterior da já citada minhoca, e o outro... a sua extremidade posterior.

B: Produtor e consumidor? Só eles? E o médico, não? Nem o artista, o operário ou o camponês? Só o consumidor e o produtor?

A: Na palavra «produção» e na palavra «consumo» cabem todos os produtos e mercadorias, mesmo as mais requintadas e extravagantes.

B: De maneira que o homem ocidental só pensa em produzir e consumir, não é isso?

A: É isso mesmo.

B: E em si próprio não pensa?

A: Esse *ele próprio* de que estás falando não existe. Ou, melhor: existe apenas nos dois momentos alternados da produção e do consumo. Mas uma vez que o consumo, no fundo, é aquilo que caracteriza verdadeiramente o consumidor (não existe produtor que não consuma, porque, de contrário, morreria de fome, mas existe — e de que maneira! — o consumidor que não produz, em todos os países, sejam eles capitalistas ou comunistas), digamos antes que a finalidade da sociedade moderna é o consumo, ou seja, o esterco.

B: O esterco?

A: Isso mesmo: o esterco. Ou seja: a expulsão, por parte do corpo, de tudo aquilo que sobra, depois de feita a digestão. As pessoas consomem mais do que podem e a maior variedade de coisas que possível seja; é o consumo o ideal do consumidor e este esforça-se por estar a par do seu ideal. Mas o resultado final é

o excremento. A civilização do consumo é uma civilização excrementícia. A quantidade de esterco expelido pelo consumidor é, efectivamente, a melhor prova de que o consumidor... consumiu.

B: Ah! Está bem! Trata-se de uma metáfora, e ainda por cima de gosto bastante duvidoso. Mas fica por demonstrar a possibilidade de ela se estender para além do seu significado literal. Neste mundo não existem apenas alimentos.

A: A metáfora é também válida para tudo aquilo que não constitui pròpriamente alimento, mas que é, apesar disso, consumido. E, antes de mais, para a produção industrial em geral.

B: Queres tu dizer que...

A: Nas cidades modernas, a produção e o consumo, ou seja, o alimento industrial e o excremento que constitui o seu resíduo, andam sempre a par, tal como nas casas modernas vamos frequentemente encontrar a cozinha junto da casa de banho. Afasta-te do centro e vai dar uma volta pelos subúrbios; logo verás as fábricas com os seus barracões e os seus altos-fornos em que se produz; e, não longe das fábricas, verás também os terrenos nus onde são despejadas as imundícies, os detritos, os desperdícios. A cidade consumiu o produto, digeriu-o e defecou os resíduos.

B: Numa grande cidade moderna, contudo, não existe apenas a produção industrial: há muitas e muitas outras coisas, como, por exemplo, a cultura.

A: Pois claro que há a cultura. Livrarias, tabacarias com montes de jornais e revistas, cinema, rádio, televisão. Livros condensados, revistas ilustradas, livros de

bolso, enciclopédias, antologias, obras de divulgação, traduções. Mas esta cultura é consumida de maneira idêntica àquela por que se pauta o consumo dos produtos industriais. É ingerida, digerida e depois expelida sob a forma de uma enorme e excrementícia quantidade de lugares-comuns. Os omnívoros consumidores da cultura não se nutrem dela: consomem-na, mas continuam a ficar, por assim dizer, em sentido cultural, perpètuamente subalimentados. O consumo cultural produz apenas esterco cultural, nada mais.

B: Mas não te parece que tudo isso seja um pouco... como hei-de dizer?... esquemático?

A: Sem dúvida. Mas nem por isso o mundo moderno da produção e do consumo deixa de ser assim. Por detrás de uma aparente variedade de aspectos esconde-se uma única ideia, ou, melhor, uma única força propulsora.

B: E qual é ela? A ideia de lucro?

A: Não. Não é a ideia de lucro. É qualquer coisa de diferente. Uma ideia, ou, melhor. uma força propulsora nova, que antes não existia.

B: Estás a despertar em mim uma destas curiosidades! Que força é essa?

A: Numa circulação rapidíssima de dinheiro como é a que acompanha o ciclo produção-consumo, o lucro passa a um segundo plano, não é já um fim, mas apenas um meio para assegurar a continuidade do ciclo. Não! Não é o lucro que está na origem da máquina excrementícia da indústria de consumo, mas qualquer outra coisa.

B: Que coisa?

A: É uma coisa difícil de definir. Talvez pudés-

semos chamar-lhe vontade de poder; mas, na realidade, aproximamo-nos mais da verdade se a definirmos como medo da impotência. O poder que é, afinal, na civilização industrial? É a faculdade de produzir, ou seja, no fundo, um macaqueamento da natureza. A natureza é poderosa na medida em que produz sem tréguas e interminàvelmente. O homem natural é também potente na medida em que é prolífico. O poder, ou, melhor, a potência, na civilização da produção e do consumo, consistirá, pois, precisamente, no facto de se produzir o mais que for possível. Neste sentido, o processo produtivo sobrepõe-se ao do consumo. É, no entanto, evidente que, sem o consumo, não haveria produção.

B: Que quer dizer isso? Que a civilização industrial entra em competição com a natureza?

A: Sim, é isso precisamente o que eu quero dizer. O medo da impotência e o comprazimento da sensação de poder que, ambos juntos, impelem um fabricante de automóveis a produzir um número cada vez mais elevado de carros, têm, na origem, aquele mesmo e cego impulso criativo que leva, esse, sim!, uma sardinha, em cada ano, a pôr milhões de ovos, isto é, a dar ao mundo milhões de possíveis sardinhas. Por sorte, os ovos são consumidos por outros peixes que, por sua vez, põem, também eles, outros milhões para consumo de mais outros peixes, e assim sucessivamente. A civilização industrial é uma cópia exacta deste incessante processo produtivo da natureza. E, como a natureza, também ela, visa a sair dos limites do tempo, ou seja, da duração que se mede à escala de uma vida humana, através de uma perpétua alternância de produção e de

consumo, que é, no fundo, o equivalente da eternidade natural. Existe, no entanto, uma diferença entre a eternidade industrial e a natural.

B: Qual?

A: A natureza não sabe o que faz, e talvez seja mesmo por isso que o faz bem feito. Pelo contrário, a civilização industrial tem um instante, mas um instante só, de consciência daquilo que faz, e tanto basta para lhe fazer perder a competição que trava com a natureza.

B: E que instante de consciência é esse?

A: É aquele em que o homem, elo indispensável entre a produção e o consúmo, se vê a si próprio. Ou seja: em que se contempla. E então recusa a eternidade que a indústria lhe propõe.

B: O consumidor é capaz disso?

A: O consumidor, antes de mais, é também um homem. Do homem tem, pelo menos, a capacidade contemplativa. Ele vê-se a si próprio... e dá-se então conta de que, se é justo que a natureza produza e consuma para a eternidade, a humanidade, pelo contrário, não é obrigada nem a produzir, nem a consumir ilimitadamente, mas sim a exprimir-se dentro de limites de tempo e de espaço por ela própria estabelecidos.

B: Seria então essa a diferença entre a natureza e a humanidade? Uma produz e consome e a outra exprime-se?

A: Sim. Penso que seja essa...

B: Mas não nos poderemos nós exprimir, precisamente, produzindo e consumindo, sem mais nada?

A: Já dissemos que a civilização industrial é excrementícia, ou seja, que o seu fim não pode ser outro

senão o excremento. Ora, o homem, ao defecar, que faz? Porventura se exprime?

B: Não! Não direi tanto! Quando muito, alivia-se.

A: Isso mesmo: alivia-se. Isto é: cria condições para voltar a consumir. E esse alívio é constituído, precisamente, pelo acto de defecar. Mas dá-se o caso de o homem produzir e consumir demasiado, ou seja, de apanhar uma indigestão. Temos então de recorrer à purga, que é como quem diz: à guerra. No ciclo produção-consumo, a guerra parece indispensável e inevitável para aliviar as periódicas prisões de ventre da sociedade produtora e consumidora. Durante a guerra, de facto, o consumidor normal do tempo de paz é substituído pelo soldado, isto é, por um consumidor excepcional no tocante a intensidade, quantidade, rapidez e variedade do seu consumo. Na guerra consome-se num dia mais do que se consome durante um ano em tempo de paz. Por último, o soldado, não contente de consumir bens e riquezas, consome vidas humanas, as dos seus inimigos antes de mais, mas também, depois, a sua própria. Sim, porque importa não esquecer que o produtor-consumidor, para ser verdadeiramente considerado como tal, deve também, e sobretudo, ser prolífico e, portanto, homicida. Sem superpovoação, era uma vez a produção em série; sem produção em série, era uma vez a superprodução; e, sem superprodução, era uma vez a guerra. O homicídio mais não é do que a outra face da fecundidade.

B: Nesse caso, a guerra seria então um consumo de homens, antes ainda de o ser de bens.

A: Isso mesmo. Também lhe chamaram um infan-

ticídio retardado. Mas a guerra, na realidade, é sobretudo consumo de homens, um consumo levado a efeito por diversos meios que vão da baioneta à bomba atómica. Como é natural, a baioneta já não se ajusta à superpovoação do mundo moderno; e, então, temos a bomba atómica. Mas não existe diferença substancial entre as duas armas para além da de capacidade de consumo. A bomba, de resto, está ligada à superpovoação como a superpovoação está ligada à bomba. Quero eu dizer com isto que, se não houvesse a superpovoação, não existiria a bomba, isto é, não teria sido inventada, na medida em que não teria havido necessidade disso. A bomba nasce numa altura em que existem metrópoles de cinco e de dez milhões de habitantes, e não antes disso. Entre a superpovoação e a bomba há, em suma... como direi?... uma simpatia, quase uma atracção recíproca. As grandes metrópoles do mundo aí estão a oferecer a maior produção de homens que jamais se verificou na história. E a bomba também aí está, consumidora possível de uma produção tão gigantesca. Parece inevitável que, num dado momento, a produção e o consumo venham a encontrar-se e a resolver juntos, por um acordo amigável, os problemas de ambos. A bomba, no fundo, é malthusiana. Malthus tinha previsto a carestia como correctivo para a superpovoação. Em vez dela, apareceu a bomba. Mas Malthus raciocinava em termos de civilização pré-industrial; não previa que em breve o homem viria a deixar de ser o centro do mundo, a tornar-se, como já dissemos, um elo de conjunção entre o processo produtivo e o do consumo. Hoje, creio que ele não teria dúvidas em

reconhecer que, como consumidora, a bomba é mil vezes preferível à fome.

B: Desculpa-me, mas, neste ponto, há qualquer coisa que não compreendo. O homem é, digamos, de qualquer modo, prolífico. É-o nas civilizações humanísticas que se baseiam no homem como na civilização moderna que se baseia na produção e no consumo. Tu dizes, e bem, que, se não existisse tal fecundidade, não haveria a indústria dos produtos em série e, portanto, também se não verificaria o ciclo incessante e obsessivo da produção e do consumo. Mas o homem sempre foi um produtor e, por consequência, um consumidor de homens, mesmo quando ainda não era um produtor e um consumidor de artigos fabricados em série.

A: A pressão demográfica, no mundo antigo, não era semelhante à que se observa no mundo moderno. Exercia-se, na verdade, toda ela a um nível natural, à semelhança do que acontece com os animais. A uma produção excepcional de homens era a natureza, e não o próprio homem que opunha, para restabelecer o equilíbrio, consumos igualmente excepcionais, como as carestias e as epidemias. Até as guerras eram, por assim dizer, uma consequência natural das carestias e das epidemias. No mundo moderno, pelo contrário, tudo se processa a um nível industrial, incluindo a fecundidade do homem. Há hoje em dia, parece-me, uma relação muito estreita entre a pressão demográfica, ou seja, o facto de o homem, além de ser um produtor de mercadorias, o ser também de homens, e, por outro lado, a indústria medicinal e a organização hospitalar. É que a produção de homens dá-se muito menos na intimidade

cega e na penumbra do leito conjugal do que mais tarde, por entre as batas brancas dos médicos e enfermeiros, nos quartos das clínicas e nas salas de operações. É nesses lugares, tão semelhantes, pela sua perfeição mecânica, a fábricas eficientes, que o homem se torna um produtor de homens. Não é em casa, no seu próprio leito. É deveras nesses lugares que se salvam da morte a que a natureza injusta e prudente porventura os tinha predestinado, os futuros consumidores, os futuros produtores. As clínicas deitam homens cá para fora, como as fábricas deitam caixotes de ferramentas ou automóveis.

B: Achas então que o homem moderno se transformou fatalmente num mero produtor e consumidor de bens e de homens?

A: Acho.

B: Julgo perceber, pela maneira como te exprimes, que isso não te agrada. Não será assim?

A: É.

B: Então que solução propões?

A: Só vejo uma solução. A única que, de resto, possa depender directamente do homem.

B: Qual é?

A: A castidade.

B: A castidade? Não te parece que seria uma solução um pouco drástica?

A: Insisto: a castidade. A pobreza e a castidade, se virmos bem, são as duas condições normais do homem, ou, pelo menos, deviam sê-lo, hoje em dia e neste mundo em que vivemos. Porque hoje em dia e neste mundo em que vivemos não vejo como é que o homem

poderá deixar de ser um produtor-consumidor se não for através da pobreza e da castidade.

B: Se bem entendo, o homem pobre não consome e, portanto, não precisa de produzir. O homem casto, por sua vez, não deita filhos ao mundo e, portanto, em última análise, esvazia a civilização do consumo do seu conteúdo específico, ou seja, da necessidade de satisfazer as necessidades das massas. Sem filhos não há massas, e sem massas não há produção nem consumo. Etá certo. Está mesmo certo de mais.

A: Vejo que me entendeste perfeitamente. E já agora quero que repares também numa coisa: a semelhança existente entre o processo que conduz à superprodução e o que leva à superpovoação. Se substituíres a máquina-mãe, geradora de partes de máquinas, pelo amplexo, também ele mecânico, do par humano no fundo da sua alcova, obterás o produto em série, fabricado da mesmíssima maneira. Onde está a diferença? No escuro, num estado de semiconsciência, entre a vigília e o sono, um homem é concebido; e nesse mesmo momento, em milhares de fábricas, no meio de um ruído ensurdecedor, está-se procedendo à fabricação, sempre em série, de milhares de produtos destinados a esse homem ainda agora concebido, produtos que o farão consumir mal ele nasça, mal ele cresça, mal se torne um adulto. Esse mesmo homem, por outro lado, além de consumidor, em breve, mesmo muito em breve, tornar-se-á também produtor. E assim se fecha o círculo. Mas, se fizeres com que a produção de homens seja inferior à produção de bens, terás a superprodução. E se fizeres o inverso terás a superpovoação. Ora, só a castidade é que pode

destroçar este ciclo e abolir tanto a superprodução como a superpovoação, com todo o seu triste cortejo de guerras, carestias, miséria. Só a castidade e também, naturalmente, a pobreza.

B: Mas tu esqueces que aquele par, por ti descrito com tanta e tão injustificada antipatia, ao conceber esse homem predestinado para produzir e consumir, realiza, no entanto, essa coisa sublime e obscura que é o acto de amor.

A: Porquê falar de amor quando se trata, na realidade, de uma relação mecânica? O membro viril, no seu movimento, penetra no sexo da mulher e sai dele, como se fosse um zoncho. Ao atingir-se certo grau de excitação provocado pela fricção, o esperma é explido e a criança é concebida. Que tem tudo isto a ver com o amor?

B: Mas esses dois seres amavam-se, ou, pelo menos, podiam amar-se. Que sabemos nós disso?

A: O amor não leva às relações sexuais, mas sim à castidade.

B: Ah! Sim? Não sabia; é a primeira vez que ouço dizer tal coisa.

A: Agora e aqui, neste mundo, entenda-se bem. A respeito do passado e do futuro tanto se me dá que assim seja ou não. Nem um nem outro me interessam.

B: Explica-te melhor, que não estou a perceber-te.

A: Agora e aqui, neste mundo, o amor e as relações sexuais são estranhos um às outras, e até mesmo opostos, inimigos. O acto sexual transformou-se pura e simplesmente numa produção. Mas o amor, pelo contrário... é o amor. Que é como quem diz: invenção, pesquisa,

iluminação, acto divinatório, identificação, imaginação, contemplação. Tudo, em suma, menos produção.

B: O acto sexual, ao contrário do que julgas e repetes até à saciedade, não é apenas produção. Na generalidade, o homem e a mulher procuram extrair dele um prazer recíproco. Ora, o erotismo é improdutivo; e em certos casos pode até ser um meio de conhecimento.

A: Antes o fosse! É certo que o foi no nosso passado arcaico, primitivo, mágico. Mas hoje em dia não é mais do que uma operação produtiva que, no entanto, foi amputada do produto. Quero dizer com isto que hoje o prazer que o homem e a mulher procuram extrair um do outro não tem qualquer fim cognoscitivo, e a verdade nua e crua é que, no fundo, só na aparência diferente da prostituição, que é, claramente, uma forma de consumo.

B: Gostaria de te ter visto abrir uma excepção para um tipo de erotismo com ambições cognoscitivas. E é pena que o não tenhas feito. De qualquer modo, esse homem pobre e casto que tu preconizas encontra-se ameaçado de rápida extinção. Não produzir, não consumir, não procriar... assim não tarda que a humanidade desapareça.

A: Não digo que a humanidade deva desaparecer, ainda que, hoje por hoje, se não veja lá muito bem quais sejam as razões para que ela deva continuar a existir. Afirmo, sim, que deveria, como direi?, desinchar-se, reduzir-se, passar da actual condição pletórica a uma dimensão essencial. De resto, chegada à beira da extinção, a humanidade com facilidade reencontraria, graças, justamente, a esse mesmo amor que esteve prestes a

fazê-la desaparecer, outros novos motivos válidos para refazer, desde o princípio, o acto de multiplicar-se. As coisas humanas, como as da natureza, não procedem por progressão contínua de causa a efeito, mas sim por saltos qualitativos. À civilização da superpovoação e da superprodução não vejo qualquer inconveniente que suceda uma outra com características opostas.

B: Atrever-me-ia a dizer que, neste ponto, estás a cair no vício de repetir o já dito. Muitos e muitos foram já os que, antes de ti, propuseram o retorno a uma outra Idade Média. Mas viu-se depois que tal atitude não passava do reverso da medalha, de uma outra face estetizante e decadente da civilização industrial.

A: Para quê voltar ao passado? Não precisamos de nenhuma Idade Média, mas sim, muito simplesmente, de um mundo feito para os homens e não para os feitiços.

B: No entanto, a tecnologia, hoje tão importante, não parece que conduza a este mundo novo. Antes pelo contrário...

A: A tecnologia, hoje, vai ao encontro das necessidades das massas produtoras e consumidoras. Mas amanhã poderia muitíssimo bem mudar de rumo e ir ao encontro de grupos humanos reduzidos, pobres e pouco prolíficos.

B: Com que coisa estás a sonhar? Com a ilha de Próspero, n'*A Tempestade*, o mago tecnológico a portar-se com muito juízo e um número reduzido de homens e mulheres, belos, jovens e sem filhos, a passearem por praias desertas, por entre músicas celestiais, vozes angélicas, espíritos maliciosos e invisíveis?

A: Não sei. E, como já foi dito, acerca das coisas

de que não podemos falar, é melhor que nos calemos.

B: Quer-me parecer que nos afastámos bastante da China, que tinha sido o ponto de partida desta nossa discussão. Discussão essa que, ao cabo e ao resto, não é mais do que uma introdução a um livrito sobre a Revolução Cultural. Que terá então a China a ver com tudo isto? Os Chineses são pobres, é verdade que sim, mas apenas provisória e involuntàriamente, como, de resto, tu reconheceste. Depois, no que respeita a castidade, eles não são assim tão castos como isso, pelo menos no sentido que dás a esta palavra, ainda que, de facto, não sejam já pròpriamente eróticos, como se diz que teriam sido em tempos. Tendem, antes, a multiplicar-se na medida em que o Estado os aconselha a não se casarem antes dos 30 anos. Em suma: que fazemos nós da China, que foi o pretexto para esta nossa discussão?

A: Não fazemos nada. Por mim, limito-me a repetir-te que quis explicar-te, e explicar a mim próprio, o motivo do sentimento de alívio que me deu o espectáculo da pobreza chinesa. E isto é tudo. Que a utopia da China seja para durar sempre ou seja provisória e passageira, isso agora já é outra questão. No que me diz respeito, bastou-me o facto de extrair de tudo isto um pretexto para discorrermos um pouco...

O que se vê

Mal atravessamos, em Lu Wu, a fronteira entre a colónia inglesa de Hong-Kong e a República Popular da China, logo nos apercebemos de que não estamos a entrar num *país,* mas sim numa *situação*. O país é a China: arrozais alagados que cintilam ao sol, selvas de bambu a treparem por colinas verdíssimas, aldeias de um amarelo que é uma mistura de lama seca com palha, camponeses de calças arregaçadas até aos joelhos, curvados sobre os sulcos abertos na terra que cultivam. Mas esta China física de hoje, de ontem, e, sem dúvida, também de manhã, surge obliterada pela China da *situação,* essa China que universalmente se tornou notada pela Revolução Cultural. Porque dizemos nós que a *situação* oblitera o *país* físico? Porque a Revolução Cultural tem a consistência de uma realidade que se oferece e se impõe aos sentidos antes mesmo de se oferecer e se impor à inteligência.

Eis-nos agora na estação em que deveremos tomar o comboio para Cantão, primeira etapa da nossa viagem. Já mostrámos os nossos passaportes ao soldado com fardamento de caqui com a estrela e as insígnias vermelhas; já abrimos as nossas malas para serem examinadas por um outro soldado; e até já comemos uma primeira

refeição chinesa no restaurante da estação. É pois razoável que só esperemos agora o momento de partir. Que outra coisa, na verdade, se poderá fazer numa estação senão partir? Mas afinal, não. Quando íamos a sair do restaurante, alguém nos fez um aceno de convite e nos encaminhou para uma porta. Obedecemos e eis-nos num vasto compartimento que se assemelha a uma sala de aula, com cadeiras alinhadas em várias filas frente a uma cátedra, por cima da qual se vê o retrato de Mao. Sentamo-nos e logo irrompem pelo salão as quatro ou cinco raparigas que pouco antes nos tinham servido a refeição no restaurante. Logo atrás delas surgem dois rapazotes, um deles com um harmónio a tiracolo e o outro com uma pandeireta.

As raparigas vêm num passo de marcha militar, mas de um militarismo de *ballet*, a um tempo excessivo e mimético. O seu trajo é o de todas as mulheres na China: umas calças larguíssimas de algodão azul e uma camisola branca, também de algodão. Param diante de nós; todas elas apertam na mão um pequenino livro vermelho, o livro das citações de Mao; uma dá um passo em frente e, com voz forte, anuncia qualquer coisa. E logo, acompanhadas pelo harmónio e pela pandeireta, as raparigas começam a cantar e a dançar. Movem graciosamente as pernas envoltas naquelas enormes calças, erguem os braços nus num gesto elegíaco e, com as mãos pequenas e papudas, agitam de várias maneiras o livro de Mao. As suas vozes são frescas, ingénuas, um tanto desafinadas, infantis; os passos, quase só esboçados, fazem lembrar os dos exercícios executados nas academias de dança; a música é a costumada música

chinesa de sempre, uma espécie de melopeia melancólica (dessa melancolia que é típica da sageza chinesa); mas tanto as vozes, como a dança, como a música, estão evidentemente ao serviço de uma matéria que nada tem que ver com a tradição.

Trata-se, em suma, de propaganda; mas logo a nossa curiosidade é solicitada pela originalidade dos meios utilizados e pelo que, tendo em vista a finalidade que se pretende, há neles de incongruente. Vasculhamos a memória à procura de uma analogia, de uma semelhança esclarecedora, e, por fim, parece-nos tê-la encontrado: é aos cantos rústicos, às danças camponesas, às músicas campestres de certas festas religiosas em Itália e noutras terras que a propaganda da Revolução Cultural se assemelha, é em tudo isso que nos faz pensar. É assim, daquela maneira, que ainda hoje se cantam na Europa as loas da Paixão. Com o mesmo fervor, o mesmo estilo, a mesma ingenuidade. Podemos, portanto, assentar num primeiro ponto: tem a Revolução Cultural um carácter religioso, carácter esse que é de origem camponesa.

Estes cantos, acompanhados pela dança das moças e pelos ritmos da pandeireta, irão repetir-se muitas e variadas vezes durante a viagem de avião de Cantão a Pequim. Acabada a dança, as hospedeiras dão uma volta pelo avião a oferecer, em bandejas, distintivos de várias formas, todos com a cabeça de Mao representada, e fotografias do mesmo Mao em diversas posições e circunstâncias. Trata-se de imagens sagradas, de objectos e distintivos sagrados, não restam dúvidas. Mais ainda: durante a dança, todos os viajantes chineses cantam em coro, com as hospedeiras, a mesma canção. Sorri-

dentes, entusiásticos, colaborando, comovidos. Exactamente como os fiéis numa igreja. O avião é, em suma, uma capela volante em que, no meio do ruído dos motores e das quedas nos poços de ar, se celebra um rito. Repitamo-lo: não resta a menor dúvida; não há qualquer possibilidade de engano. Poderemos, muito naturalmente, seguir outro critério e não tentarmos sequer qualquer interpretação para este sistema de sinais que a Revolução Cultural nos oferece. Mas nesse caso arriscamo-nos a não compreender absolutamente nada, a ficar detidos à porta do absurdo.

Um outro aspecto da Revolução Cultural, também ele visual e plástico, irá ser-nos revelado em Cantão, durante a breve estada que aí faremos antes de partirmos para Pequim: os jornais de parede. Cantão é uma cidade de pórticos, uma espécie de Bolonha chinesa afogada em humidade, em mormaço, na promiscuidade delirante dos trópicos. Logo que nos pomos a caminhar pelas ruas apinhadas ou sob os pórticos escuros, imediatamente nos damos conta de que na cidade existe qualquer coisa de extraordinário, de excepcional, de excessivo, de febril. Estamos ainda aturdidos da viagem e durante algum tempo ficamos desorientados; mas, por fim, compreendemos: todos os pórticos, todas as fachadas dos edifícios até aos segundos andares, todos os autocarros e automóveis, todos os monumentos, em suma, toda e qualquer superfície, mesmo que seja a superfície exígua e redonda dos postes telegráficos, está coberta de jornais de parede. São folhas e mais folhas em que grossíssimos e agressivos ideogramas negros se exibem e esperneiam. Os jornais são dispostos em várias camadas, um pouco à maneira daquele bolo que sugestivamente tem o nome de mil-folhas. Atraem, como é natural, a atenção de numerosos grupos de leitores atentos e curiosamente impassíveis; por toda a cidade se vêem grupos de transeuntes que, sem comentários e sem que ninguém mostre de modo algum aquilo que pensa, lêem os escritos agressivos que são rematados, a maior parte das vezes, por enormes pontos de exclamação. Que estará escrito nos jornais de parede? Segundo nos informaram, parece que eles contêm coisas simples ou, pelo menos, muito simplificadas: *slogans,* denúncias, acusações, sentenças, definições, incitamentos, abaixos e vivas. Ou seja: tudo coisas que apelam directamente para o sentimento, sem necessidade de serem interpretadas e analisadas pela mente.

O jornal de parede, ou, melhor, o uso maciço do jornal de parede, é uma das grandes novidades introduzidas pela Revolução Cultural na vida chinesa. Num certo sentido, até a rádio, a despeito de toda a ressonância e peremptoriedade que possui, passa a segundo plano em face do jornal de parede, jornal esse que, bem vistas as coisas, mais ainda do que um texto, é pròpriamente um sinal. É que ele está de facto a indicar, só com a sua obsessiva presença, que as massas se encontram agora a um grau muito alto de temperatura revolucionária e que no mais fundo das camadas populares o impulso revolucionário é agora abundante e violento. O jornal de parede é, em suma, algo como um jacto de lava que irrompe de um vulcão: é um indício da persistência das erupções. Mas, ao mesmo tempo, é uma espécie de bolsa dos valores políticos. Uma bolsa hiper-

sensível e frenética que, como todas as bolsas deste mundo, comunica dia a dia às massas as altas e as baixas da ideologia. Finalmente, pelo menos para aqueles que nele são denunciados e atacados, o jornal de parede tem, sem dúvida, o carácter ameaçador, imprevisível, numa palavra, kafkiano, das proscrições da antiga Roma ou das proclamações da Revolução Francesa anteriores à queda de Robespierre. Um tal carácter não nasce, não deve nascer, da meditação racional dos órgãos burocráticos, mas sim do furor, da inspiração, da espontaneidade populares.

Mas eis-nos chegados, após um voo de seis horas, a Pequim. Imensas, intermináveis e vertiginosas avenidas de tipo moscovita, com 50 metros de largura e ladeadas por casas quase imperceptíveis (na China antiga era vedado aos particulares construir casas mais altas do que os palácios imperiais, que, por sua vez, nunca tinham mais de dois pisos), esgueiram-se a perder de vista para indistintas e luminosas distâncias. Em contraluz, face ao sol que resplandece ao fundo destas perspectivas, não se vê um único automóvel, mas distinguem-se verdadeiros e inúmeros enxames de bicicletas. Depois, lá em baixo, eis que, destacando-se de uma mancha alvacenta, algo de colorido se acende, palpita, se move. É uma bandeira vermelha, uma das muitas que, de há um ano a esta parte, são levadas em procissão, nas mais diversas ocasiões, de uma ponta a outra da cidade.

Detemo-nos e esperamos. Daí a pouco a bandeira aproxima-se e vemos a procissão em toda a sua extensão. São rapazes e raparigas, ou seja, guardas vermelhos,

como se pode adivinhar pela braçadeira escarlate que usam. Todos de calças azuis, camisola branca, tanto eles como elas. Todos apertando na mão o livrinho de Mao. À cabeça marcha o porta-bandeira, com a haste de bambu enfiada no cinto; vêm a seguir duas raparigas que seguram um grande retrato de Mao emoldurado a ouro e ornamentado com festões vermelhos; e atrás do retrato, em fila indiana, os manifestantes. É esta uma demonstração típica: descrevê-la é o mesmo que descrever todas as outras. Resta apenas acentuar que também o estilo destas procissões, como já acontecera com o das representações de propaganda com cantos, músicas e danças, é um estilo religioso, de uma religiosidade campestre e tradicional. Substitua-se a bandeira vermelha pelo estandarte da irmandade, coloque-se em vez do retrato de Mao o do santo patrono, e ver-se-á que, no fundo, nada mudará. Os guardas vermelhos constituem certamente o movimento político mais moderno do mundo comunista; mas o seu estilo não pode deixar de ser chinês, isto é, próprio de um país em que, como na China, os camponeses formam a maioria da população.

Entretanto, surgiu o sinal vermelho no poste regulador do trânsito e a procissão parou. Mas já da direita avança uma outra e da esquerda uma terceira, enquanto lá ao fundo mais três ou quatro se perfilam. Para onde irão estas colunas de manifestantes? Para os mais variados sítios: para a imensa Praça do Templo da Paz Celeste, a encontrar-se com outras colunas; para a Embaixada Britânica a protestar contra o imperialismo; para a Embaixada Síria, a manifestar a simpatia dos

Chineses pelos Árabes; para a Universidade, a fim de escutar algum discurso. As universidades e as escolas estão fechadas há já um ano e provàvelmente permanecerão fechadas ainda um outro ano; poderão, assim, os guardas vermelhos, que são todos eles estudantes, organizar sem remorsos procissões e manifestações.

Por outro lado, é preciso não esquecer que os guardas vermelhos não constituem multidões acidentais e efémeras como as que podemos encontrar nas praças dos países ocidentais: transformaram-se em qualquer coisa de estável, de insubstituível, de funcional. São, em suma, um dos órgãos mais importantes da Revolução Cultural.

E agora façamos um primeiro e breve balanço: falámos da Revolução Cultural, mas não ao nível ideológico e político; limitámo-nos a descrever-lhe os aspectos mais visíveis. No entanto, mesmo destes aspectos, podemos colher indicações interessantes. Antes de mais, a Revolução Cultural apresenta-se como sendo constituída por dois elementos apenas: o chefe e as massas. Ignora a mediação burocrática, partidária, intelectual; evita-a e salta por cima dela para tender, pelo contrário, a estabelecer, através da rádio, dos jornais de parede e das manifestações, uma relação directa e imediata entre Mao Tsé-Tung e o povo. Em segundo lugar, observação esta que é ainda mais importante, o dito povo, englobando embora o povo todo, é sobretudo constituído pela parte jovem desse mesmo povo, a de menos de 30 anos. O mesmo é dizer que Mao, para desencadear a Revolução Cultural, se voltou para aquela parte da população chinesa que é precisamente a mais inexperiente, a menos

dotada de senso crítico, a mais violenta, a mais inclinada a negar e destruir, mas também a que possui maior capacidade de entusiasmo.

Não esqueçamos, finalmente, um outro facto que é importantíssimo: não é na admiração e na devoção pura e simples do bando pelo chefe que as relações de Mao com a juventude chinesa se baseiam; é, antes, no livro das citações de Mao, ou seja, no pensamento de Mao. Assim não estaremos muito longe da verdade se afirmarmos que a Revolução Cultural, para além de muitas outras coisas, é uma espécie de escola de política, com lições teóricas e exercícios práticos, escola essa em que os guardas vermelhos funcionam como alunos e Mao como mestre.

O livro

O livro que está na estante, que dela é tirado para leitura, e que, uma vez lido, volta para o seu lugar, é muito diferente dessoutro livro que nos acompanha pela vida fora, que é o nosso livro de cabeceira. O primeiro é um objecto de consumo, ainda que de consumo intelectual; mas o segundo já é um substituto da consciência e, ao mesmo tempo, a alavanca de um sistema de comportamentos rituais. Vejamos o que sucede no segundo caso: «Ia recitando tranquilamente os seus ofícios e, de vez em quando, entre um salmo e outro, fechava o breviário, deixando nele entalado, como marca, o indicador da mão direita... depois, aberto de novo o breviário e recitado um outro passo, chegou a uma curva da estrada...» É este um passo muito conhecido dos *Promessi Sposi* [1] e nele se fala de Don Abbondio e do livro que o acompanha pela vida fora, ou seja, do seu breviário. Ora, na China de Mao, estes gestos do homem que caminha com um livro na mão constituem o aspecto mais vistoso e mais desconcertante da Revolução Cultural. O homem é, neste caso, todo o

---

1 *Os Noivos,* título de um célebre romance de Alessandro Manzoni. *(N. do T.)*

chinês que se sinta mais pròpriamente um cidadão do que um indivíduo, o que será o mesmo que dizer: não a totalidade dos Chineses; quanto ao livro ... trata-se do pequeno livro vermelho das citações de Mao. E que vos pareça uma incongruência o ter eu citado Don Abbondio: é que, se o intelectual se limita a ler um livro, o homem de fé, esse, trá-lo sempre consigo.

Eis na verdade os mais importantes gestos que se podem fazer com um livro e que, de há uns seis meses a esta parte, transformaram os Chineses noutros tantos escolares entregues ao *ipse dixit:* leva-se o livro quando se sai para se mostrar possuí-lo, executando-se assim um gesto de sinalização, talvez mesmo de ostentação; agita-se no ar nos ajuntamentos, nos desfiles, nas reuniões, e teremos assim um gesto de exaltação do livro ou então de ameaça ou de desafio por intermédio do livro; abre-se e passa-se a vista por ele, realizando, desse modo, uma consulta; lê-se em voz alta como resposta a alguém, e é a vez de entrarmos no domínio da citação, da comunicação. Afaga-se com a mão ou aperta-se contra o peito, e teremos assim um gesto de afeição; conserva-se na mão durante as danças, os cantos e as récitas de propaganda, e estaremos, neste caso, em face de um gesto simbólico... Eu suma: chega a parecer incrível que tanto possa influir no comportamento dos homens um livro tão pequeno como o de Mao!

Trata-se de um livro muito bem impresso, com uma capa de plástico vermelho e as folhas de óptimo papel. Numa primeira página inscreve-se a frase «Proletários de todo o mundo, uni-vos», seguindo-se o frontispício e uma fotografia de Mao, protegida por papel de seda.

Vem depois o fac-simile, em ideogramas, da epígrafe de Lin Piao, actual chefe do exército, e, logo após, o prefácio desse mesmo Lin Piao. Nele anotamos um passo significativo: «... o melhor seria decorar algumas frases mais importantes para efeitos de um estudo e de uma aplicação constantes.» Decorar para estudar e aplicar constantemente: eis o carácter preceitístico e normativo do livro sublinhado por este simples conselho. Não se decoram as obras de Marx ou de Lenine porque elas não eram destinadas a transformar-se em guias de conduta. Mas o livro de Mao, sim.

O livro pròpriamente dito é constituído por uma selecção de passos extraídos das obras completas de Mao. Como todos os chefes comunistas, este escreveu muito; mas, ao contrário dos outros chefes comunistas, escreveu sobretudo na medida em que, na sua longa carreira, fez um pouco de tudo e tudo foi: homem político, agitador, chefe militar, legislador, filósofo, poeta, organizador económico, e assim por diante. Foi, ao mesmo tempo, o Lenine, o Trotsky e o Estaline (mas também o Maiakovski) da China. Assim, não foi difícil coordenar um livro que, numa série de capítulos com títulos significativos, englobe, por assim dizer, toda a vida do homem. Mas não se pense que o livro de Mao possa ser consultado ùtilmente para resolver situações, digamos, particulares. Já dissemos que engloba toda a vida do homem; mas apressemo-nos a acrescentar que se trata de um homem muito especial, ou seja, do homem da Revolução Cultural para o qual a vida individual, íntima, pessoal, não deve positivamente existir. O próprio Mao, no seu livro, coloca esse género de vida sob

o signo negativo do liberalismo. Em suma: o livro tem uma dupla função: guiar o homem na vida quotidiana e, ao mesmo tempo, inculcar nesse mesmo homem a ideia de que a vida quotidiana não é nem pode ser outra coisa senão a vida política.

Mao é um escritor tìpicamente político e tìpicamente chinês. Começando pelo que fundamentalmente o caracteriza, há que notar que o seu livro possui as duas qualidades requeridas para se tornar um manual de conduta cívica: antes de mais, tem a qualidade de uma autoridade quase de espécie científica, não sendo um livro de propaganda, isto é, de *slogans* e generalidades baseadas no entusiasmo, mas antes um livro de reflexões e afirmações deduzidas da experiência. Em segundo lugar, tem a qualidade da acessibilidade, graças a uma extrema simplificação divulgadora da matéria. O livro apresenta-se, assim, como o fruto de uma experiência complexa e vasta; e esse fruto é posto ao alcance de todos. Há, por outro lado, que acentuar a eficácia educativa de semelhante livro, em que os ensinamentos surgem, por assim dizer, involuntários e naturais, o que mostra, quanto mais não seja, que Mao tem sido, desde o princípio, um homem político com a vocação do educador.

Atentemos agora na segunda característica do livro, a de ser tìpicamente chinês. Não pretendemos aqui aludir àquela muito campesina e muito chinesa bonacheirice (aparente) que se vislumbra nestes ensinamentos; nem às maneiras de dizer tradicionais e proverbiais (como, por exemplo, aquele famoso: «O imperialismo é um tigre de papel») que adornam as

páginas de Mao. Não! De que pretendemos falar aqui é sobretudo dessa complexa e significativa operação a que por comodidade chamaremos «a confucianização de Marx».

É certo que nenhum pensador moderno se parece menos com Confúcio do que Marx. Confúcio foi o transmissor de uma sageza conservadora; Marx, o criador de uma doutrina revolucionária. Confúcio fundou um humanismo sages, piedoso, razoável; o humanismo de Marx é heróico, ímpio, dramático. Tudo em Confúcio reflecte a ordem, a imobilidade, a clareza de uma sociedade medieval muito estável; tudo em Marx reflecte o movimento e o dinamismo de um mundo em rápida evolução. E, no entanto, nas páginas de Mao pode vislumbrar-se, talvez mais pròpriamente no tom do que no pensamento, como que uma contaminação, uma fusão e uma mútua correcção desses dois pensadores tão diferentes. O pensamento de Marx, claro está, não sofre transformações substanciais; mas surge-nos deslocado levemente, quase diríamos, imperceptìvelmente, daquele plano dramático, problemático, dialéctico, que lhe é próprio e que é próprio de toda a cultura europeia, para se aproximar desse outro plano educativo, normativo, orientador, que é próprio de Confúcio e da cultura chinesa em geral. Mao pode ser duro, duríssimo, talvez mesmo impiedoso; mas a sua dureza e a sua impiedade são sempre passadas pelo filtro de uma intenção didascálica.

Ainda, porém, mais importante do que a «confucianização» do pensamento de Marx operada por Mao é a confucianização que, de maneira instintiva e espon-

tânea, as massas chinesas introduziram nesse marxismo, já de si transformado no sentido chinês, que é o maoísmo. Não se trata aqui de uma operação intelectual, como no caso de Mao, mas sim de uma operação que, de maneira genérica, podemos classificar de religiosa. Já dissemos que o livrinho vermelho se tornou, de há uns seis meses para cá, na alavanca de um sistema de comportamentos rituais. Ora, não há dúvida de que nenhum Estado, por mais tirânico que seja, pode constranger um povo inteiro a transformar um livro de memórias e de reflexões político-militares num manual de conduta: a adesão das massas ao livro foi verdadeiramente entusiástica, tendo ido provàvelmente muito além do que os compiladores previam. Por outro lado, há que acentuar uma vez mais o significado do conselho de Lin Piao, no sentido de se decorar o livro para estudo e aplicação constantes. Na verdade, foi isto mesmo que se fez. durante séculos, em relação às máximas de Confúcio, sendo vulgar exigir-se aos candidatos, em provas públicas, que completassem, de cor, uma passagem não identificada de Confúcio. Também então se entendia que recordar era mais importante do que compreender ou que, de qualquer modo, a capacidade memorizadora era uma forma de inteligência. Mas qual é o significado desta preferência concedida à memória? Sobretudo este, como é óbvio: a memória retém e conserva tudo aquilo que não pode nem deve ser sujeito a crítica e, portanto, a transformação: ou seja, a memória é um processo mental que serve para conferir autoridade, que é como quem diz: para embalsamar qualquer coisa que não queiramos que se corrompa.

A confucianização do maoísmo será, pois, sobretudo uma transformação em autoridade, por intermédio da memória, de uma experiência pessoal, a experiência de Mao. Mas que quererá dizer isto se não que a um conjunto tradicional de preceitos se está sobrepondo um outro, mais moderno, que, além de tudo o mais, incorpora e anexa, a seu modo, a imensa contribuição da cultura europeia? Mao leu Marx, bem entendido. Mas às massas chinesas bastará ler Mao...

Seria ainda interessante ver porque é que as massas chinesas confucianizaram assim tão prontamente o pensamento de Mao. É neste ponto que, em nossa opinião, se vê bem a diferença entre o chamado culto da personalidade de Estaline e o de Mao. Certos aspectos, seria inútil negá-lo, são idênticos: assim, tanto na Rússia de há vinte anos como na China de hoje, as estátuas e os retratos do ditador (artisticamente pavorosos...) encontram-se por toda a parte. Também na China, como já acontecera na Rússia, a propaganda se ocupa exclusivamente do chefe. Mas enquanto o culto de Estaline era votado à pessoa do ditador, de uma maneira realmente ímpia e moderna, o culto de Mao parece ter-se quase de repente desviado da pessoa em si para o pensamento, ou seja, para o livro, nimbando-se de uma religiosidade campesina e primitiva. O culto de Estaline não conseguia esconder a admiração pelo homem excepcional, pelo demiurgo, pelo herói; o de Mao, pelo contrário, revela uma necessidade patética de estabilidade, um profundo aspirar a uma ordem duradoura. Não sabemos em que medida é que este carácter do culto terá sido desejado e inspirado por Mao; dir-se-ia que não, se

nos baseássemos apenas na leitura do próprio livro, que constitui, no fundo, um incitamento à revolução permanente. Mas, seja como for, não podemos esquecer que as massas chinesas tinham sofrido terrìvelmente, durante quase um século, com as guerras civis e as invasões estrangeiras. E, sendo assim, como poderemos censurá-las se elas, um tanto por gratidão para com o homem que finalmente lhes restituiu a ordem e a unidade, outro tanto por força da antiga tradição confuciana, atribuíram ao pensamento do ditador uma função estabilizadora e religiosa? Por outro lado, não existe uma verdadeira contradição entre a revolução permanente pregada por Mao no seu livro e a necessidade de estabilidade, de ordem e de unidade das massas. Uma revolução que se faça uma vez de tempos a tempos é inquietante e perturbadora; mas a revolução permanente, essa, torna-se qualquer coisa de canónico, de estável, de habitual, de verdadeiramente *permanente*. E nisto se revela, porventura, a grande diferença que há entre a Europa e a Ásia. A Europa é o continente dos Estados instáveis, das dinastias efémeras, das revoluções numerosas. Mas a Ásia é o continente dos Estados e das dinastias que duram séculos e séculos, das revoluções únicas que se tornam permanentes.

O porquê da Revolução Cultural

A Revolução Cultural chinesa é o acontecimento político mais importante que se verificou no mundo comunista depois da destalinização. No mundo comunista, como se sabe, há diversos níveis de desenvolvimento económico, consoante as diversas épocas em que foi iniciada a revolução industrial; a estes diversos níveis económicos correspondem igualmente, como é óbvio, diversos níveis de entusiasmo, de frescura, de romantismo revolucionário. Ora, a Revolução Cultural chinesa não só revelou, de maneira clamorosa, essas diversidades, mas ainda, com os contrastes e as dissidências que provocou, parece ter criado no bloco comunista aquela dialéctica interna que até então nem mesmo a revolta de Budapeste e a dissidência jugoslava tinham conseguido instaurar. O facto de a U. R. S. S. ter já, desde 1917, uma notável estruturação industrial e de a China, em 1949, ser ainda, pelo contrário, um país com predominância de massas rurais, surgiu, de improviso, graças à Revolução Cultural, como a razão principal do dissídio ideológico entre a China e a U. R. S. S. Que quer isto dizer? Quer dizer que, para explicar o que hoje em dia está a acontecer na China, já não é preciso recorrer aos motivos particulares e individuais,

como, por exemplo, a velhice de Mao, a luta pelo Poder, a influência da mulher de Mao, etc., etc. Não! O que é necessário, como é justo, é procurar as determinações materiais que estão por detrás dos conflitos ideológicos.

Por outro lado, o factor individual, contràriamente ao que habitualmente se supõe, é mais importante nos países comunistas do que nos capitalistas, pelo menos ao nível dos grupos dirigentes. No Ocidente, as diferenças económicas entre os países só muito discretamente se traduzem em ideologias, quer por causa do empirismo predominante, como no mundo anglo-saxónico, quer porque as economias ocidentais são menos planificadas e, portanto, menos sujeitas ao *contrôle* da vontade do que as orientais. Nos países comunistas, como se sabe, a economia é sempre planificada: e os planos são a expressão da vontade de grupos restritos de dirigentes, quando não de um chefe isolado. Daí o carácter personalizado tanto das vitórias como dos insucessos no campo económico, como se o desenvolvimento da economia não fosse um fenómeno colectivo, mas sim individual. Na China, a identificação da vontade do chefe com a situação económica e social do povo é, por assim dizer, mais vincada do que em qualquer outro país comunista. A história pessoal de Mao é, de facto, inseparável da da Revolução Chinesa, e isto a tal ponto que, como se pode observar no livro de Edgard Snow, contar a vida de Mao significa contar a história do povo chinês nos últimos cinquenta anos.

Para compreender, pelo menos em parte, o que ocorreu na China a partir de Junho de 1966, é preciso recuar até já ao distante ano de 1927. De um modo

geral, pode dizer-se que o dissídio entre Mao e a U. R. S. S., dissídio esse que, a nosso ver, está na ordem da Revolução Cultural, remonta precisamente a esse ano. O Partido Comunista Chinês, que se tinha constituído havia pouco, estava então completamente submetido à influência de Estaline; e o próprio Mao, que era um dos seus chefes, com uma ingenuidade revolucionária que naquele tempo era por muitos compartilhada, mesmo no Ocidente, não duvidava provàvelmente da infalibilidade do remoto ditador moscovita. Mas Estaline, com uma série de instruções e de iniciativas erradas, que, por seu turno, eram fruto de uma abstracta e enfatuada ignorância das reais condições da China, provocou uma terrível catástrofe político-militar. Por motivos tácticos, Estaline tinha, a todo o custo, querido que Mao e os comunistas colaborassem com Chang Kai-Chek e o partido nacionalista do Kuomintang. Em dado momento, Chang e o Kuomintang revoltaram-se contra Mao e, onde isso foi possível, massacraram os seus sequazes. Dezenas e dezenas de milhares de comunistas foram mortos em Cantão, em Xangai, em Pequim. Mao salvou-se do desastre por milagre, iniciando com os restos do seu pequeno exército a famosa marcha para o Norte.

Não interessa dizer aqui em pormenor quais foram os erros de Estaline; bastará acentuar que, entre esses erros, dois havia, sobretudo, de que Mao certamente não deixou de se recordar quando, trinta anos depois, desencadeou a Revolução Cultural. O primeiro desses erros era o de crer que a China, na sua composição social, era idêntica à U. R. S. S. e que, por isso, a revolução devia ser feita, não pelos camponeses, no campos,

mas pelas massas operárias, nas cidades. O segundo era o de pensar que, fosse qual fosse o rumo dos acontecimentos, tudo deveria ser feito através da burocracia do partido e por meio da burocracia do partido. Já dissemos o que aconteceu. Enquanto Mao acreditou na infalibilidade de Estaline, acumulou desastres sobre desastres. Mal se libertou da tutela estaliniana, isto é, quando orientou a sua acção para os camponeses e o campo e quando, passando por cima da burocracia e da ideologia do partido, agiu directa e pessoalmente, logo o seu sucesso se delineou e, o que é mais importante, logo ele, como é de crer, sentiu que firmava finalmente os pés num terreno sólido.

O facto de ter obedecido à U. R. S. S. tinha dado azar a Mao em 1927; trinta anos depois, em 1957, deu-lhe também azar o facto de rivalizar com a mesma U. R. S. S. Sempre a U. R. S. S., em suma, nos momentos desfavoráveis da vida de Mao. Que aconteceu em 1957, ano importante entre todos? Aconteceu o Grande Salto em Frente, isto é, a tentativa de transformar os atrasados camponeses chineses em operários agrícolas modernissimos de tipo russo ou mesmo americano e de encarregar da maior parte da produção de aço as fazendas agrícolas do Estado. Aludimos aqui à decisão irracional, forçada, numa palavra, romântica, de Mao ao criar nas comunas ou fazendas do Estado fornos inevitàvelmente rudimentares e exíguos para a produção de aço. O problema estava na rivalidade com a U. R. S. S. e com o Ocidente no campo industrial; a solução, tìpicamente maoísta, deveria estar em fazer com que o aço fosse produzido não apenas por duas ou

três grandes fábricas, mas também, e sobretudo, pelas massas camponesas da China. Cada fazenda produziria uma pequena quantidade de aço. Imensa era a China, e a produção, assim conseguida, não poderia deixar de ser imensa como a China. Desta vez, pelo contrário, o recurso às massas realmente entusiásticas, mas inexperientes e atrasadas, provocou um desastre: caiu, como era natural, a produção do aço e, por causa da desordem provocada por tantas transformações, caiu também a produção agrícola.

Em face deste fracasso do Grande Salto em Frente, Mao deveria talvez ter-se culpado a si próprio ou, porventura, como acontece quando o erro é compartilhado por muitos, não ter lançado as culpas sobre ninguém. Mao, porém, reflectiu e reagiu de maneira diferente: no fundo do erro, no fundo do desastre, que é que havia? Havia o facto de a U. R. S. S., com a qual se tinha querido rivalizar, ser um país revisionista, ou seja, um país orientado no caminho da civilização, do bem-estar, isto é, do capitalismo.

Esta reflexão foi achar, por outro lado, uma imprevista e amarga confirmação no comportamento da U. R. S. S. perante as dificuldades da China. O romantismo voluntarioso e populista de Mao não encontrou, da parte daquela potência, qualquer compreensão ou solidariedade. A primeira coisa que encontrou foram admoestações e insinuações ideológicas; depois vieram os sarcasmos de Krustchev, em público, sobre as comunas e o Grande Salto; por fim, medida gravíssima, equivalente a um acto de guerra fria, surgiu a retirada repentina e completa dos técnicos russos.

Com estes expedientes, a U. R. S. S. pretendia provàvelmente restaurar a sua própria autoridade na China, reduzir Mao à obediência, impedir que a China atingisse um desenvolvimento económico suficiente para não contrastar muito com o do conjunto do bloco comunista. Mas Mao não viu neles mais do que uma manifestação de hostilidade obtusa e impante de um país encarreirado para o bem-estar contra outro país pobre; de um país que, segundo a fórmula de Lin Piao, passara a pertencer à zona urbana do mundo, contra um país que ainda fazia parte da zona rural. Assim, a U. R. S. S., de uma maneira absurda, mas, importa sublinhá-lo, perfeitamente lógica, era rechaçada para o grupo dos países ocidentais e capitalistas.

Que teria levado Mao a mudar de ideias? Apenas isto: querer que a U. R. S. S., a segunda potência industrial do mundo, caminhasse a par da China, que era ainda um país predominantemente artesanal e campesino; ou seja, que ela partilhasse com a China, com solidariedade revolucionária, os seus técnicos, os seus recursos, os seus meios, em suma, o seu bem-estar. Ora, é óbvio que tal não era possível, ainda que a Mao pudesse parecer coerente. Assim, através de uma racionalização do desapontamento pessoal e das insuficiências nacionais, a U. R. S. S. se foi tornando aos seus olhos, numa potência ocidental como tantas outras, nem mais nem menos.

Mas os Estados Unidos, a Inglaterra, a França e a Alemanha não tinham técnicos, nem missões políticas e económicas, nem interesses na China; e muito menos ainda podiam contar, dentro do partido e da burocracia

de Estado da China, com uma corrente que apoiasse a sua visão do mundo e se esforçasse por fazê-la triunfar. A U. R. S. S., essa, sim. Pensamos que, do mesmo modo que na China tantas coisas são ou parecem soviéticas (as intermináveis avenidas de Pequim, o estilo oitocentista dos edifícios modernos e da sua decoração interna, a própria mistura, na vida quotidiana chinesa, de drástica austeridade com patriotismo popular), assim na sociedade chinesa muita gente deveria haver que, desejando-o ou não, acreditava de boa-fé na ideologia soviética e queria que a China imitasse o modelo russo e a ele se ajustasse. Eram estes, claro está, óptimos comunistas que sempre tinham acreditado que a U. R. S. S. era o Estado-guia do bloco comunista e que a China era amiga da U. R. S. S. Muitos deles eram amigos pessoais de Mao desde os anos da Longa Marcha ou mesmo desde tempos ainda mais recuados. Todos eles ocupavam postos de responsabilidade na burocracia do Estado e do partido. E foi contra eles e contra tudo o que representavam ou se queria que representassem (o revisionismo soviético e os interesses e a cultura ocidentais) que se desencandeou a fúria romântica e populista de Mao.

De maneira característica, a grande depuração (já que, em substância, a Revolução Cultural é também uma gigantesca depuração) não foi levada a cabo por uma polícia secreta de tipo estaliniano, antes de mais porque, na China, não existe uma polícia secreta, e depois porque, justamente na medida em que a depuração visava desfechar um golpe sobretudo na burocracia, se não podia recorrer à polícia secreta, a qual,

no fundo, não passa de uma burocracia como todas as outras. Não. Mao, nesta ocasião, como em tantas outras, deu ouvidos ao próprio coração, que, de uma maneira ingénua e nostálgica, permanecera fiel aos anos extremamente difíceis da guerra civil, e, tal como então, apelou para as massas e, dentro destas, para os jovens e os muito jovens. Quando começava a ter a sensação de que já não tinha os pés assentes na terra e de que perdera a força de outrora, eis que, com a Revolução Cultural, através do contacto com as massas, de novo os pés se lhe fincam no solo e lhe voltam as forças que não contava recuperar. 50 milhões de guardas vermelhos espalhados, num ano, qual nova cruzada de rapazitos, aos quatro ventos da China; milhões de jornais de parede; centenas de milhares de desfiles, paradas, manifestações, reuniões; mais de 10 milhões de guardas vermelhos recebidos pessoalmente em Pequim; e, com tudo isso, a China inteira virada do avesso, a produção agrícola e industrial diminuída, a burocracia do Estado revolvida, a do partido destruída, algumas províncias na mão dos maoístas, outras na dos antimaoístas — eis um balanço bastante incompleto dos resultados explosivos do apelo de Mao às massas. Mas quebrou-se, realmente, o diafragma da burocracia e do partido e, resultado ainda mais significativo, criaram-se as premissas para uma ideologia revolucionária universal que amanhã, porventura, poderá vir a estar em condições de competir com a soviética. Mais importante ainda: foram talvez abertos os fundamentos de uma sociedade igualitária e tecnológica cuja promoção social seja feita não através do consumo como resultado do lucro, à

maneira dos Estados Unidos, ou através do bem-estar como prémio do Poder, à maneira da U. R. S. S., mas sim através da diversidade e qualidade das capacidades técnicas. Uma sociedade tecnocrática composta apenas de quadros muito diversificados e de massas trabalhadoras, na qual todos disporiam do necessário e ninguém gozaria do supérfluo.

Também Mao o diz

Desde o primeiro dia que eu tinha manifestado o desejo de me encontrar com um intelectual, com um escritor. Tinham-me, no entanto, respondido que havia de ser muito difícil, porque os escritores tinham muito que fazer. Uma manhã, porém, inesperadamente, eis que sou informado pelo telefone: o escritor está à minha espera para o desejado encontro. Onde? No meu hotel e na própria sala de estar do piso em que me encontro instalado.

A sala, já eu a conhecia. Uma sala em estilo russo, czarista, ou seja, oitocentista, com as boas das velhas poltronas forradas de tecido, com rendas nos braços e nas costas, as boas das velhas cortinas rendadas nas janelas, o bom do velho bule de porcelana azul e branco com as suas chávenas e o enorme termo cheio de água a ferver. Da janela da sala desfruta-se uma vista encantadora sobre uma Pequim verde e cinzenta: o verde vem-lhe das árvores plantadas nos inúmeros quintais e o cinzento das telhas de cerâmica que lhe cobrem os telhados. Depois, até ao mais longínquo horizonte, um céu puríssimo, de um azul salpicado de rosa, límpido, luminoso.

Eis-nos, pois, sentados um defronte dó outro, o escritor chinês e eu. À nossa volta, três intérpretes: um

jovem de ar arguto e simpático; um homem de meia-idade, de aspecto enfadonho e protocolar; por fim, o meu intérprete pessoal, tipo de intelectual magro, seco, difícil de contentar, sardónico. Quanto ao escritor, é um homem jovem, a atirar para o forte, de aspecto camponês, com o rosto cheio e simples em que baila uma expressão jovial. Sorri com frequência, mas, nessas alturas, estranhamente, a expressão jovial desaparece: é o sorriso do professor, do mestre, do homem instruído, que tem na frente o discípulo distraído, o aluno de cabeça dura.

Começo com algumas perguntas de carácter pessoal e venho assim a saber que o escritor tem 38 anos, é filho de operários e nasceu em Xangai. Publicou até agora seis romances e escreveu ainda mais duas obras teatrais. Pergunto-lhe quantos exemplares dos seus romances terá vendido. Fixa por uns momentos os olhos no tecto e responde:

— De um deles, em 1963, venderam-se 400 000 exemplares. Do último, 1 milhão de exemplares.

— Deve ter ganho muito dinheiro com os direitos de autor — observo.

— Ganhava muito — esclarece ele. — A partir da Revolução Cultural, nós, os escritores, renunciámos aos direitos de autor.

— Então de que vivem?

— Recebemos um ordenado do Estado.

Pergunto-lhe quanto tempo lhe tomou o romance de que se vendeu 1 milhão de exemplares. Responde:

— Estive seis meses junto dos soldados numa província do Oeste; depois disso escrevi-o em dois meses.

— Porquê junto dos soldados? — pergunto-lhe.

Resposta:

— É um romance que fala dos soldados. Portanto, foi para coligir material e viver a experiência dos soldados.

Digo-lhe, de maneira um pouco agressiva:

— Mas a boa literatura não se planifica, não se confecciona. A literatura tem de ser livre, espontânea, sem preparações comandadas pela vontade...

O escritor tem nas mãos o livro vermelho das citações de Mao. Também eu, de resto, o tenho e, bem assim, os três intérpretes. Folheia-o, abre-o numa determinada página que nos indica e que nos apressamos a procurar, e depois lê em voz alta: «Todos os conhecimentos autênticos derivam de experiências imediatas.»

Compreendo que devo responder da mesma maneira: com Mao. Sem hesitar, abro também o livro de Mao, anuncio o número da página e, logo que a encontram, leio com um violento tom didáctico: «A causa fundamental do desenvolvimento das coisas e dos fenómenos não é externa, mas sim interna, encontra-se nas contradições internas das coisas e dos fenómenos.»

O escritor não fica lá muito satisfeito. Sorri, mas os seus olhos fuzilam-me, detrás das lentes, ameaçadoramente. Abre de novo o livro, indica a página, lê: «Negamos a existência não só de um critério político abstracto e imutável, mas também de um critério artístico abstracto e imutável: cada classe, em toda e qualquer sociedade de classes, possui um critério seu, tanto político como artístico. E uma classe, seja ela qual for,

em qualquer sociedade de classes, coloca o critério político acima do critério artístico.»

Não me dou por achado, folheio o livro, digo qual é a página, leio: «As obras a que falta valor artístico, mesmo quando progressivas, continuam a ser ineficazes do ponto de vista político.»

Com um sorriso carregado de fel, o escritor consulta o livro de Mao e proclama: «A nossa literatura e a nossa arte devem servir as grandes massas de povo e, antes de mais, os operários, os camponeses e os soldados.»

Rebato, após rápida consulta ao livro: «Seria, em nossa opinião, prejudicial para o desenvolvimento da arte e da ciência recorrer às medidas administrativas para impor um certo estilo e uma certa escola e proibir um certo outro estilo e uma certa escola diferente.»

Rápido, sorridente e raivoso, contra-ataca, lendo: «A cultura revolucionária é, para as massas, uma arma poderosa da revolução. Antes da revolução, prepara-as ideològicamente; durante a revolução, constitui um importante e indispensável sector da frente geral da revolução.»

Docemente, suavemente, respondo, por meu turno, sempre com as palavras do próprio livro: «O verdadeiro e o falso na arte e na ciência é uma questão que deve ser resolvida pela livre discussão nos ambientes artísticos e científicos, pela prática da arte e da ciência, e não com métodos solícitos.»

O escritor compreende que eu desejaria acabar com aquele duelo pedantesco, medieval, à base de citações de Mao. Cala-se, de súbito, sério e com ar de quem

está à espera. Vem-me então, de repente, à ideia que, enquanto eu mostro curiosidade por ele, pela China, pelas coisas da China, ele, por seu lado, não manifesta a menor curiosidade por mim, pela Europa, pelas coisas da Europa. E digo, de mim para mim, que é essa, ainda, uma particularidade muito chinesa. Os Chineses, na verdade, crêem-se auto-suficientes, e é provável que o sejam. Nunca um chinês mostrará curiosidade pelas coisas estrangeiras; nunca se informará, fará perguntas, se interessará. A China é um astro que gira, isolado, no firmamento da cultura; sair dele, estender os olhares até à Europa, é como fazer uma viagem interplanetária, tentar a exploração de Marte, da Lua ou de Vénus.

Cala-se, pois, o escritor, e calo-me eu, também. Por fim, sou eu que me decido a romper o silêncio:

— Que me diz de Lukacs?

Abana a cabeça e responde:

— Não me agrada, é um revisionista.

— E de Sartre?

— Recusou o Prémio Nobel e fez bem. Mas também ele é um revisionista.

— Falemos de literatura. Que pensa de Tolstoi?

— Tem coisas boas. Mas tem as limitações do seu século.

— Dostoievski?

Desta vez reflecte, agita-o um sentimento de aversão que não sabe como exprimir. Finalmente, afirma:

— É demasiado negro. Só se ocupa de coisas negras.

— E então?

— É um pessimista. Não se deve ser pessimista.

— Porquê?

Esboça como que um movimento em direcção ao livro de Mao que aperta na mão. Mas contém-se e não responde. Volto à carga momentos depois:

— Já alguma vez ouviu falar de James Joyce?

— Não.

— Que opinião tem sobre Shakespeare?

Este, sim, conhece-o ele, não o intimida. Responde, tranquilamente, como se Shakespeare fosse um contemporâneo:

— Shakespeare é um escritor burguês.

— Que quer dizer?

— Demasiado subjectivo. Experimentámos levar *Otello* à cena. Mas os intérpretes ficavam perturbados, agitados. E o público também. Tratava-se de um público de guardas vermelhos. No final do espectáculo experimental, estes foram de parecer que não era de aconselhar a representação da obra para o grande público por ser demasiado perturbadora, por suscitar a intranquilidade.

— Então a arte não deve ser perturbadora? Não deve suscitar a intranquilidade?

— A arte deve estar ao serviço das massas.

— Agrada-lhe Cholokov?

— Não. É um traidor. E ainda por cima aceitou o Prémio Nobel.

— Pasternak?

— É um renegado.

— Indique um escritor que lhe agrade.

— Fadeiev, Gorki, Furmanov, Balzac, Dickens, Merimée — vai ele enumerando.

Cala-se por um momento, para depois acrescentar

um nome incompreensível. Por fim, consigo perceber: trata-se de Heine. Vislumbro nesta preferência um eco marxista: Marx lia, citava, apreciava Heine. O escritor apressou-se a acrescentar:

— Como é natural, estes escritores não são de aceitar de olhos fechados, tal como são. Há que fazer edições críticas das suas obras, com comentários destinados ao povo, e talvez convenha mesmo que alguns passos sejam cortados...

Pergunto ainda:

— Ensina-se filosofia nas escolas e nas universidades chinesas? Platão, Aristóteles, Espinosa, Descartes, Kant...?

— Não se ensina pròpriamente filosofia, mas sim história do desenvolvimento das sociedades.

— E a literatura grega e latina?

— Muito pouco. São literaturas perigosas.

— Porquê?

— Porque corrompem.

— Na prática — pergunto nesta altura, como que para terminar —, a teoria do realismo socialista soviético parece-lhe justa e correcta?

— Sim.

Cala-se uns instantes e conclui, por sua vez:

— Nós não somos, espero que isto fique bem claro, contra a literatura clássica chinesa, nem contra as literaturas modernas estrangeiras. Pensamos que importa aproveitar delas o que é bom e pôr de lado o que é mau. Na literatura há, permita-se-me a expressão, duas componentes: a droga e a essência. Há que deitar fora a droga e conservar a essência. Também Mao o diz...

A entrevista acabou. Amanhã retomá-la-emos, falaremos das outras artes. Mas é talvez a literatura a arte que revela em mais alto grau as diferenças que existem entre a nossa cultura e a chinesa. Seja-nos, pois, permitido que acrescentemos aqui algumas palavras à guisa de comentário. Antes de mais, importa não esquecer que a China se desenvolveu quase sem intercâmbio e sem quaisquer relações com a Europa. Imagine-se que os Maias, em vez de, após um início estupendo, se terem extinguido, tinham desenvolvido uma civilização coerente, completa e complexa, ao longo de três mil anos. Teríamos, assim, a China. Por outro lado, há que ter em conta o seguinte: quantos europeus, não digo já leitores comuns, mas escritores, se fossem interrogados sobre o assunto, mostrariam que conheciam as obras dos escritores chineses antigos e modernos? Finalmente, há um terceiro ponto a considerar: a politização da literatura é de influência russa; não é uma teoria marxista, mas sim uma teoria soviética. Marx, como bom alemão que era, respeitador da autonomia da cultura, nunca afirmou que a literatura deveria fazer propaganda política. Estaline, esse, sim, disse-o. Mas essa ideia vinha-lhe directamente da polícia secreta do czar Nicolau II, a qual estava convencida de que a literatura, na medida em que fosse realista e verídica, não podia deixar de ser perigosa, sendo por isso mesmo que perseguia os intelectuais. Por sua vez, estes últimos, à força de serem perseguidos, acabaram por se tornar realmente perigosos, ou seja, politizaram verdadeiramente a literatura. Depois, com a revolução, os intelectuais ascenderam ao Poder, e então, por seu turno, quiseram impor o realismo

socialista, que é como quem diz, uma cultura politizada ou seja, favorável à revolução. A China, dizem os Chineses, deve libertar-se da influência soviética. Mas, antes de mais, a meu ver, deveria libertar-se do realismo socialista, da arte de propaganda.

A burguesia é o mal

Uma das ideias fundamentais da Revolução Cultural, ideia mil vezes afirmada e reafirmada nos escritos de Mao, é a de que, contràriamente ao que está a acontecer na Rússia revisionista e meio capitalista, a ditadura do proletariado (ou seja, a ditadura *tout court*) será ainda necessária na China durante um período de tempo muito longo e a de que, em consequência disso, há que manter em plena eficiência a luta de classes. Ora, no tocante a ditadura, podemos também reconhecer que o regime de Mao, empenhado como está na Revolução Cultural, dificilmente poderá agir de outro modo. Mas... e a luta de classes? Uma pessoa olha em torno de si, na China, e fica perplexa.

A China oferece hoje, na verdade, o espectáculo impressionante de um imenso país em que seria difícil pôr de pé qualquer luta de classes pela simples razão de que toda a população parece ter sido reduzida a uma classe única, a do proletariado, ou classe popular. A uniformidade e o nivelamento das massas é certamente aquilo que hoje em dia, na China, mais impressiona o viajante. Começando pela uniformidade, nunca será de mais acentuar o facto, aparentemente irrelevante, de todos os chineses, homens e mulheres, se

vestirem do mesmo modo, isto é, o de, ao mesmo tempo, terem sido abolidas não só as diferenças entre os indivíduos, mas também as que existiam entre os sexos.

Não se poderá compreender a enorme importância de uma tal uniformidade se não se recordar a importância análoga que a diversidade, do ponto de vista económico, psicológico e cultural, tem no Ocidente. Basta pensar na ambição que, no Ocidente, as mulheres têm em se vestir, cada uma delas, de maneira diferente da de todas as outras e nas consequências desta ambição no campo industrial e social. Na realidade, para se encontrar, na Europa, qualquer coisa de semelhante à uniformidade chinesa, terá de pensar-se nas ordens monásticas. As implicações de uma tal semelhança são óbvias e não há sequer necessidade de falar delas.

Quanto ao nivelamento, a China dá hoje a impressão de ser, toda ela, como um bloco, um único e interminável país pobre, de uma pobreza decente, orgulhosa, mas também impiedosa. Miséria como a que existia no passado é coisa que parece não haver; mas o estilo, a cor, a tonalidade, a maneira de viver, a visão do mundo próprios da pobreza, encontram-se por toda a parte. Uma pobreza singular, não apenas contente de si própria, mas ainda demonstrativa e, por assim dizer, didáctica, que parece afirmar: «Eis aquilo de que o homem precisa. Tudo o mais é supérfluo, portanto, luxo, vil corrupção de tipo soviético ou ocidental.»

De que é que precisa o homem maoísta? Ao que parece, de um par de calças azuis de algodão, de uma camisola branca também de algodão, de um par de sandálias ou chinelos. De uma bicicleta para ir para

o trabalho. De uma residência que se resume a um único compartimento, em coabitação com os seus familiares. De um número limitado de bens de consumo: cigarros, bebidas, sabão, artigos de *toilette*, louças, etc., etc. De parques públicos (ex-jardins imperiais) onde passear, única distracção que não está politizada. Por fim, de uma contínua, obsessiva, insistente propaganda do pensamento e da figura de Mao feita por todos os meios: jornais de parede, teatro, cinema, rádio, televisão, pintura, escultura, para só citar os mais importantes. O homem maoísta é, em suma, o cidadão de uma sociedade não apenas sem classes, mas sem a suspeita sequer da existência de classes. Mas então, voltamos a insistir, porque será preciso manter com eficiência a luta de classes?

Nesta altura vem em nosso socorro a palavra «cultural». Revolução Cultural significa, de facto, precisamente aquilo que parece significar, ou seja, uma revolução que desde o início explodiu não já no plano social, isto é, a nível das estruturas, mas sim no plano cultural, ou seja, ao nível das superstruturas. Não se deve esquecer que o primeiro raio anunciador (ainda com o céu limpo...) do tufão da Revolução Cultural caiu logo em 1965, justamente, sobre homens de cultura. Eram estes burocratas, políticos, intelectuais, ou, como se diz modernamente, quadros, que faziam parte da municipalidade de Pequim ou da direcção do partido em Pequim. Por outro lado, pouco antes ou pouco depois, a política das chamadas «cem flores» foi desmentida por outros raios, ou, mais pròpriamente, excomunhões, visando algumas das «flores» como os filmes *A Vida de Wu*

Hsium e *A Destituição de Hai Juei,* ou como as teorias artísticas de Hu Feng (escrever a verdade), de Tsint Ciao-yang (a larga estrada do realismo), de Ciao Tsiuan-lin (o aprofundamento do realismo), outra vez de Ciao Tsiuan-lin (as personagens indecisas), de Ceu Ku-ceng (a síntese do espírito da época), de Hsia Yen (a oposição ao papel decisivo do assunto)... e assim por diante. Não foram só as cem flores; foi todo o ramo que foi destruído, ficando apenas, grande, imensa, absorvente, exclusiva, a flor de Mao Tsé-Tung. Contra aquelas «flores» e outros botões do mesmo género é que se desencadearam as primeiras escaramuças da Revolução Cultural. Esta foi, em suma, buscar os seus inimigos, ou, se se preferir, as suas vítimas, aos quadros, ou seja, aos homens de cultura. Esta indicação negativa é fundamental.

A luta de classes, portanto, não só mantém continuidade como se reforça; mas, nela, a ideia de classe perde as suas implicações económicas e sociais para se tornar uma categoria «cultural». Sabemos ainda, porém, que na China, como, de resto, em todos os países comunistas, «cultural» quer dizer algo que respeita não só ao saber literário, artístico e científico, mas ainda ao comportamento do homem, ou seja, aos seus costumes. E aqui estamos chegados ao ponto que interessa: a classe será, assim, uma categoria moral.

Uma vez deslocado o significado do plano social para o moral, logo se compreende como se torna fácil para Mao dar à revolução um carácter permanente e à luta de classes um contínuo desenvolvimento. Uma revolução, uma luta de classes que se proponham reformar a

sociedade ou o Estado, não podem ser permanentes. Mas uma revolução e uma luta de classes que visem a reformar o homem, essas, sim. Neste ponto, é preciso notar que a classe como categoria moral comporta a cultura como instrumento (como arma ou punhal, no dizer de Mao). O marxismo a que poderemos chamar vulgar tinha suposto que a cultura fosse uma superstrutura, ou seja, uma secreção inocente e inconsciente da classe. Mas para Mao este determinismo mecânico não é válido. Para Mao, as classes forjam para si, a frio, de maneira cínica e consciente, a arma da cultura, com o fim de defenderem os seus interesses. A burguesia forjou friamente e com plena consciência a arma da cultura burguesa (isto é, toda a cultura do passado em todos os países). O proletariado deve refutar esta arma maldita e construir, também ele, a frio e com plena consciência, uma outra não menos aguçada e afiada. É óbvio o efeito de uma tal teoria: a condenação, em bloco, da arte e do pensamento do passado, estrangeiros e chineses, com o consequente voluntarismo e politização da cultura maoísta.

A classe, em suma, é uma categoria moral. A categoria moral do bem é o proletariado; a do mal, a burguesia. Por consequência, a luta de classes, hoje, na China, é a luta contra o mal. Por outros termos, a classe não está em torno do homem e fora dele, mas sim dentro dele próprio. É essa a eterna tentação diabólica contra a qual é preciso combater eternamente.

Os efeitos deste estado de coisas são múltiplos e importantes. Antes de mais nada, se a classe é uma distorção interior, todos podem ser por ela afectados,

inclusivamente os companheiros de luta, até mesmo aqueles que compartilham o Poder com Mao, sem excluir o presidente do Município de Pequim, Peng Ceng, ou o próprio presidente da República, Liu Chau-chi. Por outro lado, sendo a cultura uma arma de classe, ou seja, uma arma que tanto pode servir para fazer o mal como o bem, a cultura ocidental ou que aparente sê-lo é atacada sem dó nem piedade em todos os seus aspectos. Isto explica o carácter ao mesmo tempo drástico e multíplice da «austeridade» chinesa, que condena indiferentemente Shakespeare ou as mini-saias, os clássicos chineses ou os discos de música de dança, Dostoievski ou as meias de seda. Trata-se de uma austeridade totalitária, baseada na ideia muito simples de que a contra-revolução pode assentar arraiais em toda a parte, mesmo na embalagem de um *bâton* para os lábios. Talvez venha a propósito, nesta altura, mencionar algum precedente histórico: a Florença de Savonarola ou a Genebra de Calvino. Mas, em qualquer dos casos, tratava-se apenas de pequenas comunidades, e não de 700 milhões de indivíduos.

Neste ponto, perguntar-se-á naturalmente: porquê tudo isto? Ou seja, com que finalidade? É uma pergunta a que só será possível responder aventando duas hipóteses.

A primeira é a de que a Revolução Cultural seja, talvez inconscientemente, como que um prelúdio para uma guerra contra os Estados Unidos. Neste caso, destruindo tudo o que é ocidental e criando, para opor à civilização do consumo, o paradoxo da civilização da privação, a China colocar-se-ia nas melhores condi-

ções para enfrentar o conflito. A segunda hipótese é a de que a Revolução Cultural seja, em substância, uma espécie de Grande Muralha autárquica e nacionalista com a qual, facto que não é novo na sua história, a China tenha em mira fechar-se nas suas próprias fronteiras culturais por um vastíssimo tempo sem se importar com o resto do mundo, bastando-se a si própria. Em nosso entender, a segunda hipótese é a mais provável. E isto porque, bem vistas as coisas, a Revolução Cultural parece ser sobretudo uma operação tendente a estabelecer, de uma vez para sempre, uma ortodoxia definitiva. Não é por mero acaso que, na fragmentação do mundo comunista em «revisionistas» e «dogmáticos», a China se encontra à frente destes últimos. Por outras palavras, e de uma maneira paradoxal, a Revolução Cultural, com o seu movimento furibundo e incessante, deveria criar uma imobilidade absoluta e duradoura. Trata-se de uma contradição que não é nova na história chinesa. Também a ortodoxia social confuciana era aparentemente negada pelo quietismo e misticismo taoísta. Mas, na realidade, tratava-se de duas faces diferentes de uma só cultura.

O fogão de gás

O programa de hoje compreende uma visita às estátuas (não se define bem quais...) e outra a uma fábrica. As estátuas, segundo venho a descobrir quando o automóvel pára diante de um portal com um triplo telhado de pontas recurvadas para cima, encontram-se na ex-cidade proibida, ou seja, na mansão imperial, hoje transformada em jardim público. Entramos, e eis-nos no belíssimo parque de grandes e frondosas árvores sob as quais era agradável passear; eis-nos perante os maravilhosos pavilhões de telhados multicores onde se vivia no meio dos ritos da etiqueta. Mas por toda a parte se vêem buracos, montes de cal, tábuas, operários: a cidade proibida, depois do desgoverno dos chamados senhores da guerra e, após eles, dos generais japoneses, recebeu o último golpe com os recentes bivaques dos guardas vermelhos e encontra-se hoje em restauro. Eis o Palácio de Inverno: ao cimo de uma majestosa escadaria de mármore branco, um pórtico colossal coroado por um maciço telhado de telhas coloridas. O pequeno pátio fronteiro ao palácio está cheio de filas de estudantes que aguardam, vigiados por professores e professoras. Mas aguardam o quê?

O nosso guia responde: «Aguardam o momento de ver as estátuas.»

Após um longo compasso de espera, também nós entramos. O interior do palácio foi esvaziado de todo o seu recheio. Ficaram apenas as enormes colunas cilíndricas e a nudez dos pavimentos e das paredes. Mas, a todo o correr destas últimas, estende-se um alto estrado sobre o qual, na sombra, vislumbramos numerosos grupos de estátuas. Aproximamo-nos: são estátuas de gesso pintadas de uma feia cor castanha, de tamanho quase natural. Trata-se de estátuas narrativas, isto é, estátuas que, no seu conjunto, contam uma determinada história. Uma moça de óculos, empunhando um ponteiro de escola, vai apontando as estátuas uma por uma e explicando.

Que explica a professora? Explica o martírio de uma família de camponeses de uma longínqua província do Oeste antes da revolução. Importa saber que hoje em dia, na China, os camponeses, ou seja, quase todos os chineses, têm uma única obsessão: o proprietário de terras. Não foi o patrão da fábrica (a indústria na China é reduzida e recente), mas sim o latifundiário, que os dominou durante mais de dois mil anos. É, pois, este último o papão, o Diabo, o monstro número um da China comunista. Por exemplo, na representação do bailado de propaganda *A Rapariga dos Cabelos Brancos,* na altura em que o terratenente que persegue a heroína, camponesinha inocente, é finalmente preso e (nos bastidores) fuzilado, quando se ouvem os disparos do pelotão executor toda a plateia se levanta de um jacto, aplaudindo frenèticamente. É uma plateia

de camponeses, recordados de passadas e atrozes opressões. Para eles, o terratenente é pura e simplesmente o Diabo.

Ora, portanto, nesta narrativa feita através das estátuas, manifesta-se uma vez mais o carácter religioso da Revolução Chinesa; não há engano possível, estamos em presença de um presépio, muito embora político, de uma Via Crucis, muito embora social-económica. A história que a rapariguinha do ponteiro nos conta é, pois, inteiramente verdadeira. Trata-se de um verdadeiro terratenente feudal que, ao que parece, habitava, com outros cinco membros da família, um palácio de cento e oitenta divisões. O ponteiro aponta-nos, de facto, um gráfico da residência daquele indivíduo afortunado: pavilhões, pátios, jardins, uma autêntica mansão de delícias. Mas a China, faz agora trinta anos, estava nas condições da Itália no tempo dos Lombardos. Ao lado das delícias para os senhores, havia dentro do próprio palácio prisões (fotografadas) e grossas correntes (também fotografadas) para os servos da gleba recalcitrantes. Após o gráfico e as fotografias, a rapariga do ponteiro passa a ilustrar-nos a Via Crucis das estátuas. São estátuas num estilo rudemente sentimental, verista, edificante, em que De Amicis e De Sade dão as mãos aos ignotos pintores que compuseram as estações da Paixão que figuram nas igrejas das nossas aldeias. A família dos camponeses apresenta-se maltrapilha, esfomeada, alquebrada. O pai está coberto de farrapos, a mãe dá de mamar a um recém-nascido, os outros filhos são esqueletos em pé, os avós mais parecem dois pedintes. O proprietário, por

contraste, é um monstro de sadismo: ricamente vestido com um enorme quimono, está recostado em coxins e rejeita, com soberba, sacudindo-o com um movimento ultrajante dos pés, o arroz que a desventurada família lhe oferece. Aquele arroz não é considerado suficiente, a família volta para o trabalho, sob a constante ameaça do chicote de impiedosos capatazes. Por fim, não tendo conseguido satisfazer a ganância do senhor, o pai prostitui a filha mais velha e vende a mais pequenina, para que no futuro tenha idêntico destino. Mas nem assim o proprietário se aplaca. Então o camponês revolta-se. E no último grupo vemos os esbirros e o proprietário abatidos e mortos, enquanto o camponês, triunfante, agita a bandeira de Mao.

É inútil insistir na fealdade destas estátuas, fealdade que se torna ainda mais acentuada num país como a China, outrora famoso pelo requinte e perfeição das suas produções artísticas. Importa, isso sim, sublinhar uma vez mais o estilo de presépio rústico, num gosto que é o das massas campesinas, para as quais hoje, através da Revolução Cultural, Mao apela directamente. Ora, é mais do que verdade que, antes da revolução, os camponeses, reduzidos à miséria e carregados de dívidas deixadas de geração em geração, prostituíam as filhas e vendiam as crianças; mas esta verdade vai achar expressão numa arte tão rudemente edificante e didáctica que o resultado é surgir, pelo contrário, pelo menos aos nossos olhos, como enganadora e totalmente ineficaz.

Segunda parte do programa: a fábrica. Não irei demorar-me a descrevê-la. Para os comunistas, as fábricas têm um significado moral e político de progresso

que liberta e de vitória da revolução industrial sobre a enfadonha civilização camponesa e artesã; para mim, pelo contrário, as fábricas nada mais são do que fábricas e todas elas são iguais, tanto na China como na Europa. Todavia, não me custa declarar, para uso dos leitores italianos e também (nunca se sabe...) chineses, que era uma grande fábrica, eficiente e moderna, de todos os pontos de vista.

Visitada, pois, a fábrica, eis-nos prontos para uma entrevista a realizar na sala das reuniões. Tenho diante de mim um dirigente da fábrica, um operário, homem jovem com um rosto espelhando seriedade e até uma certa truculência, com uns traços de máscara trágica chinesa sob uma floresta de cabelos hirtos. Foi-nos servido um chá e um outro operário encontra-se sentado a pequena distância, pronto para escrever tudo o que dissermos. Tomo a ofensiva:

— Como corriam as coisas nesta fábrica antes da Revolução Cultural?

— Éramos dirigidos por uma corja de traidores.

(Fórmula oficial, traduzida, no inglês do intérprete, por *a handful of traitors.*)

— Quem eram esses traidores?

— Pessoas investidas de autoridade que estavam a enveredar pela estrada do capitalismo.

(Outra fórmula oficial. No inglês do intérprete: *Persons in authority who were taking the capitaliste road.*)

— Percebo. E que fizeram a esses indivíduos?

— Desmascarámo-los.

(Terceira fórmula oficial: *unmasked,* segundo o inglês do intérprete.)

— De acordo. Mas, em termos reais, práticos, que é que aconteceu?

Silêncio e embaraço. Ao dizer que eram governados por uma corja de traidores, que esses traidores estavam a enveredar pela estrada do capitalismo e que os tinham desmascarado, é evidente que o jovem julgara, de boa-fé, que se tinha exprimido, não através de lugares-comuns da propaganda, mas sim em termos absolutamente concretos e reais. Para ele, aquelas fórmulas, tão indecifráveis quanto gastas constituem a verdade. Insisto:

— Diz que os desmascararam, não é assim? Que quer isso dizer? Que os mandaram embora?

— Foram-se embora — responde ambìguamente.

— Quem eram?

— O director, os vice-directores e os outros dirigentes.

— Por quem tinham eles sido nomeados?

— Pelas altas esferas. Pelo Município de Pequim.

— E agora?

— E agora fomos nós próprios, os operários, que nomeámos, a partir de baixo, democràticamente, dezassete dos nossos, como dirigentes, e, entre estes, quatro como directores.

— Existiam, na fábrica, operários que partilhavam os pontos de vista desses traidores?

— Sim, mas conseguimos persuadi-los, reconheceram os seus erros e reeducámo-los.

Sempre a educação, sempre a persuasão, sempre a ideia de que o homem é sobretudo um escolar! Concluo:

— Que efeito teve a Revolução Cultural sobre a fábrica no tocante ao trabalho, à produção?

— Um efeito óptimo. A produção aumentou, todos trabalham com um maior entusiasmo.

A entrevista estava terminada, e foi-nos então proposta uma visita a uma casa de operários. Detestamos visitar as casas alheias, sejam elas comunistas ou capitalistas, por outros motivos que não os estritamente privados. Além disso, os motivos propagandísticos parecem-nos os menos válidos de todos, até porque a visita não poderá deixar de ter sido preparada, preconcebida, talvez mesmo falseada. Mas aceitamos, já se vê. Eis-nos numa rua flanqueada por casas para trabalhadores, com dois pisos, de tijolos vermelhos. Crianças correm umas atrás das outras e brincam, enquanto algumas mulheres se entretêm no paleio. Aqui está a habitação prèviamente escolhida para a visita. Nela mora um velho operário com a família: dois quartos, uma cozinha e uma casa de banho. O velho está só porque a família foi para o trabalho. Somos-lhe apresentados. É um ancião muito magro, com um rosto simpático, respirando delicadeza, curiosamente aristocrático. Tem uma expressão a um tempo desenvolta e preocupada. Senta-se com à-vontade, de pernas traçadas. Enverga um vestuário novo, quase diríamos, de festa: túnica azul apertada no pescoço, calças cinzentas, chinelos. Olhamos em volta. Duas camas sem colchões (os Chineses dormem em cima de coisas duras), com os cobertores estendidos sobre a prancha de madeira; uma mesa; e, coisa estranha de ver-se, uma pequena estante com cinco ou seis filas de livros rigorosamente alinhados, com as lombadas

forradas de papel comum, alguns deles grossos como dicionários e outros estreitos como simples folhetos. Fazemos ao operário algumas perguntas de carácter pessoal.

Ficámos a saber que é um *engineer* (ou seja, um maquinista) e que viveu e trabalhou muito tempo em Xangai. Presentemente, vive em Pequim. Eis o nosso diálogo:

— O senhor ainda trabalha?

— Não, estou reformado.

— E que faz?

— Quando muito, faço propaganda do pensamento de Mao entre a vizinhança.

— E no resto do tempo, em que se ocupa? Ouve música na rádio?

— Não, não gosto de música.

— Vê a televisão?

— Não, a televisão também não me agrada.

— Passeia pelos parques?

— Não, não gosto de passear.

— Então que faz?

— Leio as obras de Marx, Lenine, Estaline, Mao.

E, ao dizer isto, aponta, com um gesto breve e estranho, para a pequena biblioteca. Ficamos perplexos. Neste país em que nem sequer os guardas vermelhos, ou seja, os estudantes, lêem Marx, antes se limitando a a ler Mao, aqui está um velho operário que o lê nas horas de ócio. O nosso guia intervém:

— Vamo-nos embora?

Então o operário, com um curioso movimento de simpatia para connosco, diz:

— Um momento. Gostaria de mostrar a cozinha a estes senhores.

Seguimo-lo. Caminha devagar, como velho que já não tem muita força nas pernas. Entra na cozinha e nós atrás dele. Está impecàvelmente arrumada, essa tal cozinha; mas tem poucas louças e utensílios. Vê-se um pequeno armário, uma mesa também pequena, um fogão de gás. O operário aproxima-se deste último e dá-se então um facto singular: o leitor dos hirtos e obscuros Marx e Lenine, do aborrecido e clerical Estaline, do moralístico e didáctico Mao, é naquele vulgaríssimo fogão de gás que dá mostras de pôr todo o seu orgulho. Acende um fósforo, regula a chama, põe-lhe, com gesto demonstrativo, uma panela em cima. Parecia querer dizer: «Vejam o que eu tenho. Já alguma vez viram coisa semelhante?»

Saímos daquela casa com três perguntas a bailar-nos na cabeça. Ou, melhor: três hipóteses. A primeira é que o operário não lê Marx e que a pequena biblioteca foi ali posta expressamente para sugerir ao visitante ocidental uma certa ideia da cultura dos operários. A segunda é que o operário lê, ou, melhor, se esforça por ler, Marx, Lenine, Estaline e Mao; mas na realidade o seu coração está mais próximo do fogão de gás, prova palpável do seu próprio progresso social. Finalmente, a terceira hipótese é que o operário não lê Marx, nem Lenine, nem Estaline, mas talvez apenas Mao; e que também o fogão, como a biblioteca, faz parte de um cenário de propaganda. Mas a sua emoção e o seu orgulho ao acender o fogão pareciam sinceros. Ó Céus!

O coração do homem é insondável. E as hipóteses talvez não sejam só três, nem quatro, nem mesmo dez, mas cem ou mil. E a verdade, essa, nunca chegaremos a sabê-la...

Em Itália, estudais o livro de Mao?

Diante de nós, numa sala da Universidade, temos agora quatro interlocutores, dois rapazes e duas raparigas. Trazem todos a braçadeira escarlate que distingue os guardas vermelhos. E também têm todos na mão o livro de Mao.

São muito jovens. Provàvelmente, nenhum deles atingiu ainda os 20 anos. Têm um ar gentil, tímido e, no entanto, muito seguro de si. Pergunto:

— A Revolução Cultural, como é que a considerais?

— É a nossa revolução.

— Isso quer dizer...?

— A revolução da juventude.

— Sendo assim entre um ancião porventura bastante sensato, talvez bastante sapiente, e um dos vossos com vinte ou mesmo com quinze anos, quem preferis?

— O nosso, o de quinze anos.

— Sois a favor de Mao contra o partido?

— Somos a favor de Mao contra todos.

— Já algum de vós leu Marx?

— Não. Lemos Mao.

— Porque é que as universidades foram encerradas?

— Para que pudéssemos viajar, reunir-nos e visitar Mao. E também para se alterarem os programas.

— Alterarem os programas em que sentido?

— No sentido de politizar os estudos.

Fito-os enquanto os interrogo, e repito, de mim para mim: são uns rapazinhos, ainda umas crianças. Crianças pela frescura, pela ignorância, pela ingenuidade e agressividade; mas, sobretudo, crianças pela qualidade cândidamente religiosa da sua crença. Chamaram-lhes no estrangeiro *hooligans* e *Hitlerjugend* (na U. R. S. S.), rufias (versão anglo-americana da direita), *beat* chineses (versão anglo-americana da esquerda), pretorianos (versão chinesa da Formosa) e outras coisas mais. Mas, a mim, trazem-me à mente uma recordação histórica: a da quinta cruzada, a chamada cruzada dos garotos. Em 1207, Estêvão, um pastorinho fanático de 12 anos, munido de uma carta que dizia ter-lhe sido enviada por Cristo, conseguiu arrastar atrás de si, vindos de toda a Europa, milhares de rapazes e raparigas, afirmando que, uma vez chegados junto do mar, este se abriria, como já antes o mar Vermelho se abrira diante dos hebreus, e lhes permitiria que caminhassem em seco até Jerusalém para a libertarem. Mas, uma vez chegados a Marselha, não foi o mar que se abriu, mas sim os porões de alguns navios de gananciosos mercadores, os quais, em lugar de levarem os rapazes para a Terra Santa, os conduziram para Argel e os venderam todos como escravos.

Os guardas vermelhos têm essa total ignorância, essa total confiança em Mao e essa total religiosidade que amanhã os poderia levar, inocentes e fanáticos, à guerra em qualquer Vietname do Norte ou Coreia do

Norte. Crianças, repito; e de crianças têm também a pobreza luminosa e a ignara castidade.

— Aqui, na China, quando é que vos casais?

— O mais tarde possível.

— Porquê?

— O homem deve dedicar-se antes de mais à revolução e depois à família.

Não insisto. Sei que na China, para não aumentar a população já pletórica, se aconselha (ou seja, no fundo, se ordena) que uma pessoa se não case antes dos 30 anos. E antes do matrimónio não existem aquelas relações muitas vezes completas a que em Itália se dá eufemìsticamente o nome de noivado. A China não é anti-sexual; é, antes, assexual. Entra neste momento uma estudante que traz uma enorme garrafa-termo. Fico à espera de uma reconfortante chávena de bom chá; mas iludo-me. A pobreza dos guardas vermelhos é tal que eles não podem permitir-se o luxo de uma carteirinha de chá no valor de poucos cêntimos. Em vez do chá o que compungidamente beberricam são chávenas cheias de simples água quente. Reparo então que muitos deles têm remendos nos cotovelos e nos joelhos. Remendos limpos, bem cosidos, mas, enfim, remendos. E que os fatos apresentam o aspecto de terem sido lavados numa boa barrela, mas, pelas muitas amarrotadelas, mostram que nunca foram engomados. De resto, é essa a regra na China: nunca nenhum fato aparece engomado; e os remendos, vi-os também nos cotovelos e nos joelhos de qualquer soldado. Pergunto ainda:

— É verdade que vos pusestes contra os professores

e contra personalidades importantíssimas do Estado?

Riem, gentis, doces, simpáticos:

— Sim. Mas foi para bem deles. Para educá-los, instruí-los, trazê-los de novo ao caminho da revolução depois de terem enveredado pelo do capitalismo.

Penso: os Soviéticos, os Anglo-Saxões, falam dos guardas vermelhos como se se tratasse de rufias ou de coisa ainda pior. Ora, a mim, parecem-me antes uma espécie de escuteiros políticos, crianças empenhadas numa cruzada. E já que os exemplos são sempre mais úteis do que a mera argumentação abstracta, aqui vai um que bem ilustra a mescla de infantilismo e fanatismo que caracteriza os guardas vermelhos. É uma história que vem contada num dos jornais deles com este título significativo: «Não devemos ter medo de lavar a roupa suja em público.» Narra-se nessa história como os guardas vermelhos conseguiram fazer sair de casa a mulher do presidente da República Popular Chinesa, Liu Chau-chi, e levá-la a fazer uma autocrítica pública. A operação, diz o jornal na sua linguagem ingénua e inflamada, consistia em «desalojar a serpente da sua toca», ou seja, precisamente, em constranger «a famigerada ladra número um da Universidade de Tsinghua», Wang Kuang-mei (é este o nome da mulher de Liu Chau-chi), a autocriticar-se perante uma assembleia de vinte mil pessoas constituída por estudantes, professores e trabalhadores. Se na China existisse uma polícia secreta como a que havia na Rússia de Estaline ou na Alemanha de Hitler, sabe-se como é que a coisa se teria passado. Mas nada caracteriza melhor os guardas vermelhos do que o processo tortuoso, infantil e, por

assim dizer, escutístico, que, pelo contrário, foi adoptado.

Para começar, um grupo de guardas vermelhos foi à escola secundária onde Liu P'ing-p'ing, filha de Wang Kuang-mei, estava, por sua vez, fazendo a autocrítica, e levou-a para determinado hospital. Uma vez ali, com um simples argumento («estás com Mao ou contra ele?»), convenceram-na a tomar parte no *complot*. Entretanto, um outro grupo telefonava para casa de Liu Chau-chi, chamava Wang Kuang-mei ao telefone e informava-a de que a filha, Liu P'ing-p'ing, tinha partido uma perna num acidente de viação. A mãe, mulher esperta, mandou então certificar-se do acontecido um homem de confiança, o camarada Li, acompanhado da filha mais nova, Liu T'ing-t'ing, de 15 anos.

Quando chegaram ao hospital, estes descobriram que Liu P'ing-p'ing estava de perfeita saúde; mas, com o costumado argumento («sois por Mao ou contra Mao?»), também eles foram envolvidos na conjura. Foi assim que a jovem Liu T'ing-t'ing telefonou à mãe:

— Mamã, vem depressa, P'ing-p'ing tem uma perna partida!

Desta vez «a serpente saiu da toca», que é como quem diz: aflitos, com os olhos vermelhos de pranto, o presidente Liu Chau-chi e sua mulher, Wang Kuang-mei, precipitaram-se para o hospital. Tudo isto para irem ouvir da boca dos guardas vermelhos a notícia de que a filha estava bem, de que tudo tinha sido um ardil e de que Wang Kuang-mei deveria acompanhá-los para fazer uma solene autocrítica pública. Aborrecido,

Liu Chau-chi voltou costas e foi-se embora. Nessa altura a pobre mãe teve, por momentos, uma espécie de colapso, amarfanhando-se «como um balão esvaziado»; mas os guardas vermelhos, cavalheirescos, «protegendo-a da mulitdão indignada», ajudaram-na a subir para um automóvel. Uma vez dentro deste, Wang Kuang-mei recompôs-se. A um dos guardas vermelhos que lhe perguntou se estava assustada respondeu:

— De maneira nenhuma. Temia apenas o que pudesse ter acontecido à minha filha. Foi por isso que vim.

Resultado: às dez da manhã, perante vinte mil guardas vermelhos, Wang Kuang-mei, «a famigerada ladra número um da Universidade de Tsinghua», foi constrangida a fazer a respectiva autocrítica. «A serpente tinha, em suma, sido desalojada da sua toca.»

Qual é a moral desta história? A mais imediata é que os guardas vermelhos são, como eu já disse, crianças empenhadas numa cruzada. A segunda é que toda a autoridade (a dos professores, dirigentes, homens políticos e do partido) é posta em causa, à excepção da de Mao. A terceira tem um alcance mais vasto. Imaginai por momentos uma Itália que fosse governada por um papa em desacordo, sobre uma questão religiosa, com a própria cúria. Imaginai que alguns cardeais tomavam o partido do papa, enquanto outros alinhavam contra ele. Imaginai que o debate se estendia a todo o país e que todo o país nele tomava parte com paixão, através de jornais de parede, reuniões, manifestações, desfiles, etc. Imaginai, no entanto, que, ao mesmo tempo, não obstante um contraste tão violento, todos os ita-

lianos estavam de acordo quanto à intangibilidade da instituição Igreja. Por outras palavras, imaginai a Itália dividida em duas facções, cada uma das quais teria a pretensão de ser ortodoxa e acusaria a outra de heresia. Convenhamos que tudo isto parecerá um tanto ou quanto medieval; mas tudo isto atesta também a extraordinária vitalidade da luta política na China, a sua fertilidade, a sua força inventiva, a sua complexidade.

Há, pois, na China, uma luta política de tipo religioso; mas uma luta que se trava no terreno de uma fundamental unidade política e institucional. O debate gira, assim, em torno de um ponto muito simples, ainda que importantíssimo: será mais ortodoxo o sistema russo em que a direcção partidária vem de cima ou o maoísta em que ela vem de baixo, das massas? Tudo anda à volta disto. Poderá alguém, neste momento, perguntar de si para si: mas porque é que Mao, tendo possibilidade de o fazer, não manda prender os seus opositores (a começar por Liu Chau-chi) e não os faz processar e fuzilar, como teria feito Estaline? Mas Mao não é Estaline. Mao não pretende o poder pessoal através da violência, ao contrário do que acontecia com Estaline. Mao, o educador, Mao, o dialecta, pretende o poder ideológico através da persuasão e da educação. Assim, ele não deseja que Liu Chau-chi seja morto, mas sim que ele mude de ideias, ou seja, que se reconheça herético e abjure a heresia.

Trata-se, em suma, não já de uma luta pelo poder pessoal, de tipo estaliniano, mas sim de uma luta pela ortodoxia, de tipo ideológico e religioso. O resultado prático, em nosso entender, será um destes: ou Liu

Chau-chi abjura e continua pura e simplesmente a ser presidente; ou não abjura e continua na mesma a ser presidente, mas só até ao fim do mandato, a menos que se demita antes e se retire da vida pública. Podemos estar enganados. Talvez um dia destes venhamos a saber que Liu Chau-chi foi processado à maneira estaliniana e «confessou». Mas não o cremos.

Entretanto, a entrevista acabou. Saímos da Universidade e tiramos uma fotografia em grupo com os guardas vermelhos sorridentes e afectuosos. Um deles, logo a seguir, chama-me de parte e pergunta-me:

— Em Itália, estudais e aprendeis de cor o livro das citações de Mao Tsé-Tung?

É esta a primeira pergunta sobre a Itália que até agora me foi feita na China. Respondo:

— Não o estudamos, não. Talvez alguns especialistas o estudem realmente. Mas já o lemos, isso sim. Foram publicadas várias edições dele.

Não pareceu convencido nem verdadeiramente compreensivo. Subimos para o automóvel. Os guardas vermelhos saúdam-nos agitando no ar o livrito vermelho das citações de Mao.

Recusam a fase pequeno-burguesa

Numa entrevista recente, Kruchtchev disse rancorosamente de Mao: «Mao não passa de um pequeno burguês com uma natureza de camponês ao qual o proletariado, a classe operária, são estranhos.» Quanto a Mao, numa poesia sua, bastante bela, intitulada *Neve*, com um curioso sabor a Villon («Ballade des seigneurs du temps jadis» [1]), poesia essa que li, escrita em inglês, a grandes letras de ouro, num imenso cartaz vermelho, no aeroporto de Cantão, é assim que fala de si próprio:

Mas, ai de mim!, que pobres heróis, aqueles:
Chin Chi-huang e Han Wu-ti tinham falta de cultura;
Tal como faltava aos imperadores Tan Tai-tsung e Sung Tai-tsu o talento literário.
E Gengiscão,
Amado filho do Céu por um único dia,
Mais não sabia do que retesar o seu arco contra a águia dourada.
Agora todos esses heróis pertencem a um passado desaparecido;

1 Em francês no original: «Balada dos senhores dos tempos de antanho.» *(N. do T.)*

Para encontrar homens autênticamente grandes
[e de nobres corações
Temos de olhar para aqui, para o presente.

Quem tem razão? Um Kruchtchev que fala de Mao como de um pequeno burguês de extracção campesina, parecendo estar a descrever-se a si próprio? Ou um Mao que se compara nada menos do que com um Gengiscão, colocando-se mesmo acima de Gengiscão na medida em que este último, se bem que grande guerreiro, tinha falta de cultura (leia-se: cultura marxista)? Em que pese a Kruchtchev, o retrato mais parecido não é o seu, mas sim o auto-retrato, não isento de certa soberba, que Mao traçou de si próprio. Mao não é, na verdade, um «pequeno burguês de origem camponesa», mas essa personagem rara, que raramente aparece na história das nações e que tempos houve em que era àulicamente denominada «herói epónimo». Ou seja, traduzindo em palavras chãs, o homem que dá o próprio nome a toda uma época, a todo um aspecto de uma determinada sociedade. Mao tem agora 74 anos e o culto da personalidade, desenfreado e quase monstruoso, a que se deixou votar nos últimos seis meses, se não é um frio expediente político, é sem dúvida um grave sinal de fraqueza. Todavia, não restam dúvidas de que, no tocante à sua vida passada, só poderão ser postas em paralelo com ele personagens da estatura e do carácter de um Pedro, o Grande, da Rússia, ou de um Oliver Cromwell, da Inglaterra. Com estes tem Mao em comum a formação cultural complexa e burilada, a coragem física, o talento militar, os fados aventurosos,

fàcilmente susceptíveis de mitologização e, por fim e sobretudo, um não sei quê de enigmático e de popularesco, de comum e de ambíguo, que lhe vem não já do talento, mas da própria natureza. Mas do «herói epónimo» Mao tem ainda, e é este o aspecto do seu carácter que mais nos interessa, a criatividade política e ideológica. É certo que Kruchtchev terá um lugar na história por ter destruído o falso mito de Estaline; mas será esse, inevitàvelmente, um lugar de tipo negativo. Mao, pelo contrário, em nossa opinião, terá um lugar positivo; e não apenas por motivos «nacionais», isto é, chineses, ou seja, por ter salvo a China da catástrofe; mas também por ter criado uma ideologia nova, capaz de suplantar a ideologia soviética. É a altura de falarmos um pouco da Revolução Cultural. Já descrevemos nos capítulos precedentes as suas possíveis origens e os seus efeitos imediatos. Procuraremos dizer agora quais poderão ser os seus resultados (trata-se, claro está, de uma hipótese puramente pessoal) num futuro mais longínquo.

Històricamente falando, não cremos que tenha alguma vez havido no mundo algum movimento ou crença de qualquer género que tenha realmente (ou seja, històricamente) sido aquilo que pretendia ser. Um exemplo: a Revolução Francesa arrogava-se uma quantidade de coisas, entre elas o facto de ser a revolução definitiva contra os privilégios e a servidão dos homens. No entanto, verificou-se mais tarde que foi, de certo, a revolução libertadora mas não definitiva, de uma classe: a burguesia. O mesmo sucede com a Revolução Cultural. Tratando-se da China, país de campo-

neses, será com uma metáfora rústica que iremos explicar-nos: diremos, assim, que Mao é um camponês que, tendo plantado um pé de oliveira, verá mais tarde (melhor: poderão vê-lo os seus sucessores) desenvolver-se e crescer, em vez de uma oliveira, um majestoso carvalho. A menos que a árvore plantada venha a ser destruída pelo bicho da guerra mundial n.º 3.

Qual é no fundo o objectivo da Revolução Cultural? É o de levar a China rústica, isto é, humanamente intacta e íntegra e ingénua e virgem, a dar o grande salto da civilização camponesa e artesanal para a civilização tecnológica, sem passar pelo estádio, até agora aparentemente inevitável, da fase pequeno-burguesa do comunismo. Isto é: de fazer essa coisa nova, inédita e quase incrível que é combinar a pobreza mais nua, mais estrénua, mas também mais racional, com o progresso técnico mais avançado. Em suma: fazer ascender o homem completo, do mundo camponês até à liberdade tecnológica, sem ter de pagar o tributo pequeno-burguês que neste momento estão pagando a U. R. S. S. e todos os outros Estados comunistas do bloco soviético.

Talvez haja quem me não compreenda quando digo «homem completo da civilização camponesa» ou falo da «fase pequeno-burguesa do comunismo». E, no entanto, salta à vista que a fase de bem-estar (relativo e provinciano) do comunismo actual tem todos os limites da alienação pequeno-burguesa. Esse bem-estar mais do que medíocre, proporcionado por objectos de consumo de má qualidade, fabricados pelo Estado, tem a sua contrapartida moral e psicológica numa quantidade de pequenas vaidades, ambições, preconceitos, atitudes mes-

quinhas, honrarias e convenções que são próprios da pequena-burguesia em todo o mundo. Talvez assim se chegue também a atingir a civilização tecnológica. Mas esta será atingida por uma humanidade pequeno-burguesa cujo progresso moral terá ainda de ser completamente realizado.

A Revolução Cultural pretende ser uma recusa da fase pequeno-burguesa do comunismo, da fase do casaco escuro, da gravata também escura e da camisa branca (Kruchtchev, na verdade, mandava fazer os fatos a um alfaiate italiano); uma tentativa para chegar à liberdade tecnológica com o homem pobre, remendado, quase indigente, mas humanamente intacto, que hoje vemos caminhar pelas ruas de Pequim. Segundo uma crença muito espalhada e quase considerada uma verdade indiscutível, o progresso tecnológico deverá forçosamente levar a uma superprodução da indústria ligeira, a um superconsumo de artigos fabricados em série. Pois bem: a Revolução Cultural tem a pretensão de desmentir essa crença, de demonstrar a falsidade dessa verdade, criando um progresso tecnológico avançadíssimo que permita a fabricação da bomba atómica, mas que, simultâneamente, não consinta que os Chineses tenham uma única camisa ou um só par de calças a mais.

Poderá perguntar-se: mas, uma vez atingido o progresso tecnológico, uma vez verificado o triunfo da civilização da automatização, para onde irão os imensos capitais produzidos com tanto trabalho e tantas privações? A resposta poderia ser esta: irão antes de mais ser utilizados no emprego do tempo livre, ou seja, na cultura, na educação e na formação do homem; e depois,

como é de crer, irão destinar-se às realizações científicas, por exemplo, à conquista dos espaços interplanetários. Mas, importa sublinhá-lo uma vez mais, a utopia da Revolução Cultural pretenderia que a essa civilização do futuro, a esse mundo fantástico-científico, quem directamente ascendesse fosse o camponês, com a sua humanidade intacta, e não o pequeno burguês diminuído, amputado, deformado pelos preconceitos.

Expusemos, nas suas linhas gerais, os possíveis resultados a longo prazo da Revolução Cultural. Embora pareça estranho, assemelham-se eles bastante aos que poderia amanhã produzir o iluminismo cultural e tecnológico dos Estados Unidos. Também nos Estados Unidos a libertação tecnológica tem necessidade de uma sociedade sem preconceitos de qualquer género, de uma sociedade sem distinções de raça, de casta, de classe e de tributos. Também nos Estados Unidos, em suma, a parte mais jovem e mais criadora do país tenta chegar à civilização tecnológica sem o peso desnecessário e sem as peias antiquadas dos preconceitos pequeno-burgueses.

Mas voltemos a Mao e à China. Mao diz num certo passo das suas citações: «Em todo e qualquer fenómeno concreto, a unidade dos contrários é condicionada, passageira, transitória, e portanto relativa, ao passo que a luta dos contrários é absoluta.» Que quer dizer isto? Quer dizer que Mao encara, para a China, a perspectiva de uma dialéctica perpétua, de um perpétuo contraste. Ora, o grande inimigo de Mao não são os Estados Unidos, mas sim esse fundamental e confuciano conservadorismo chinês. O perigo está em que, morto Mao, o seu pensamento venha a ser embalsamado e a

sua figura divinizada. O modo como na China, nos últimos tempos, se tem vindo a agigantar o culto da personalidade e se tem vindo a proceder à confucianização, isto é, à transformação do pensamento de Mao em autoridade ortodoxa, não é muito revolucionário. O conservadorismo de tipo confuciano constituiu, no passado, a fatalidade da China e a causa de muitos dos seus desastres. Mas a ideia da passagem directa, sem fase pequeno-burguesa, do homem camponês de humanidade intacta, da pobreza rústica ao racionalismo da civilização tecnológica, essa ideia, dizíamos, é certamente o que distingue a Revolução Cultural de todas as outras revoluções comunistas do mundo.

O pleno e o vazio

Durante a viagem à China, para além dos monumentos, das visitas às fábricas e às comunas, das conversas com personalidades de vários géneros, havia um espectáculo que não estava previsto nem fora incluído no programa preestabelecido pela repartição do turismo: o da multidão chinesa.

Atrevo-me a dizer que esse espectáculo, só por si, vale a pena de uma viagem àquele país; por outro lado, sem esse espectáculo, toda e qualquer notícia ou informação, ou ainda explicação ou interpretação da Revolução Cultural, corre o risco de ficar incompleta, se não de ser absolutamente enganadora. «Ir ver com os próprios olhos» não é, pelo menos neste caso, um lugar-comum já gasto e cómodo; quer dizer adicionar à notícia ou à informação o sentido do choque subjectivo com a realidade objectiva; ou, se assim se preferir, acrescentar-lhes a mensagem ou as mensagens que as coisas nos enviam directa e imediatamente através do mais agudo e mais seguro dos nossos sentidos, que é o da vista.

Talvez não seja possível conhecer as coisas; mas vê-las, isso sim, já é possível. E enquanto o conhecimento tem necessidade de uma longa familiaridade e

habituação e de uma não menos longa decantação na memória, o olhar, pelo contrário, demanda sobretudo rapidez e disponibilidade. Não quero aqui referir-me às chamadas «impressões» de que tanto têm abusado, de há um século a esta parte, jornalistas, autores de livros de viagens e outros escritores ocupados em narrar coisas vistas. Não! Eu diria até que o olhar deveria incidir precisamente sobre o contrário daquilo a que se chama «impressão». Em circunstâncias culturais e psicológicas favoráveis, equivaleria à identificação entre aquele que olha e aquilo que é olhado. Seria, em suma não tanto a impressão fugidia e ambígua, quanto uma como que recuperação do objecto completo, ou seja, por outros termos, nada mais nada menos do que o conhecimento, mesmo que este seja instantâneo como um relâmpago e irreflectido.

Com tudo isto quero dizer que não tenho por certo a pretensão de conhecer a multidão chinesa daquela maneira a que poderemos chamar tradicional: o tempo que permaneci na China foi, para isso, demasiado curto. Mas olhei-a com olhos de ver, isso sim. E talvez que, mesmo limitando-me a olhá-la, a tenha no fundo conhecido quase como se tivesse vivido durante anos no meio dela. Limitar-me-ei, todavia, a falar de dois aspectos só, aspectos de certo modo complementares, dessa multidão: a violência e a impassibilidade.

Começo pela violência. No regresso, o comboio que me levava de Cantão a Hong-Kong fez uma longa paragem numa pequena estação para dar aos guardas vermelhos a oportunidade de realizarem uma manifestação de hostilidade ao imperialismo, de que, para eles,

havia ali à mão um representante na pessoa do governador inglês de Hong-Kong.

Quando o comboio, depois de entrar lentamente na gare, pára sob o telheiro da estação, erguemo-nos dos nossos lugares e espreitamos pela janela. O cais encontra-se pejado de uma multidão compacta. Esta, no entanto, é constituída, não por viajantes, mas por manifestantes. Na primeira fila vêem-se os guardas vermelhos, rapazes e raparigas, com a braçadeira escarlate. A seguir, atrás deles, estão camponeses, homens e mulheres, velhos e jovens. Toda esta gente exibe bandeiras vermelhas, retratos de Mao pregados em cajados, cartazes com *slogans* antibritânicos presos na extremidade de canas de bambu. Todos eles agitam ainda o pequeno livro vermelho das citações de Mao. Hirto, de pé, observo-os do meu compartimento através dos vidros hermèticamente fechados. Como é natural, nada ouço; mas vejo tudo perfeitamente bem, e precisamente por não ouvir é que, num certo sentido, ainda vejo melhor do que se também ouvisse. Vejo, portanto, as bocas abertas, primeiro num canto belicoso e ameaçador, depois em gritos de «viva!» e «abaixo!»; vejo os braços agitar as bandeiras, os retratos, os cartazes; vejo os punhos fechados a estender-se para nós, fazendo a saudação comunista ou brandindo com ar de ameaça o pequeno livro vermelho das citações de Mao. Vejo, sobretudo, os rostos: olhos hostis, faces endurecidas e enrugadas pelo ódio, bocas escancaradas com os dentes bem à mostra, tendões do pescoço retesados no esforço do grito. Vejo tudo isto e, não obstante, não experimento aquela sensação de intimidação e de apreensão que a

violência inspira. Tudo é violento; mas, ao mesmo tempo, tudo é curiosamente isento de violência.

Que quer isto dizer? Não quero que as minhas palavras possam ser mal interpretadas; aquela multidão de manifestantes é, com certeza, sincera; o seu ódio não é fingido; sei bem que o fanatismo dos guardas vermelhos não é papagueado nem falso. Mas também sei que existe nos Chineses como que uma segunda natureza, feita de uma cultura antiga e não consciencializada, a qual automàticamente transforma qualquer sua manifestação passional em algo de nervoso, de voluntário e, sobretudo, de mental. Assim, agora, enquanto observo os manifestantes alinhados junto do comboio, sob a cobertura da estação, ocorre-me pensar que essa gente poderia ser ainda mais violenta, poderia talvez mesmo chegar a extremos de vandalismo e ao homicídio, ou seja, à destruição das coisas e das pessoas; mas que, se tal acontecesse, seria de uma maneira — como dizer? — toda cerebral, porventura com requintada crueldade, mas sem autêntico furor. É difícil explicar este meu sentimento. Para isso poderia, talvez, dizer que em todo e qualquer comportamento que saia dos limites do perfeito *contrôle* de si próprios os Chineses estão sempre de má-fé; mas uma má-fé apenas fisiológica, só existente nos domínios do ânimo e das paixões, impedidas de uma autêntica participação na medida em que, desde há muitíssimo tempo, têm vindo a ser educadas e dominadas. Mas a mente, sim, essa é que é sincera e também sinceramente participa, mesmo que seja com uma certa frieza. Essa, sim, é que deseja, através do gélido comando de um pensamento fanático,

ser violenta e que o consegue. E o resultado aí está diante dos nossos olhos: uma manifestação política a um tempo fanática e estranhamente privada de autêntica paixão.

Na China, até o camponês mais simplório e mais desprovido de instrução parece ter nascido dotado de uma segunda natureza de espécie cultural. A cultura, por outros termos, é tão antiga na China que se tornou umà segunda natureza. Mesmo nos momentos de máxima violência particular ou pública, os Chineses esforçam-se por reencontrar a violência primitiva da natureza originária por baixo da segunda natureza que adquiriram através da cultura. No Ocidente, pelo contrário, a cultura é muito mais recente, não é mais do que um véu a cobrir uma violência primordial sempre pronta a explodir. Assim, ao passo que o Ocidental não encontrará muita dificuldade em recuar de repente (como se viu durante a segunda guerra mundial) até ao homem de Neanderthal, o Chinês, por mais esforços que faça, nunca deixará de ser o homem da dinastia T'ang. Daí uma consequência curiosa: o Ocidental nasce violento e leva a vida inteira a aprender a ser culto e civilizado, ao passo que o Chinês nasce culto e civilizado e tem de aprender a ser violento. Assim se explica o carácter espontâneo, muscular, sanguíneo, brutal, da violência do Ocidental, e o carácter por sua vez voluntarioso, nervoso, mental, histérico, da violência chinesa.

Uma das máximas de Confúcio diz pouco mais ou menos o seguinte: «Levar gente ignorante à guerra quer dizer levá-la ao desastre.» Mesmo admitindo, o que é possível, que Confúcio tenha querido simplesmente

dizer «gente não adestrada» ao falar de gente ignorante, não deixa de ser significativo que também neste caso se faça referência a algo que tem que ver, não com o sentimento, mas sim com ensinamento. Demos agora um pulo de muitos séculos para chegarmos a Mao Tsé-Tung. Como é sabido, Mao, além de muitas outras coisas, foi também, e sobretudo, um chefe militar, quer durante a guerra civil contra os nacionalistas do Kuomintang, quer na luta contra os invasores japoneses. O livrinho vermelho das citações de Mao é em grande parte composto por máximas sobre a maneira de conduzir a guerra e originàriamente, antes de se ter tornado o breviário de todos os chineses, tinha sido destinado ao exército. Ora, precisamente no livro de Mao pode ler-se esta máxima indubitàvelmente marxista, mas de um marxismo que não se afasta muito do confucianismo: «Entre o civil e o militar existe uma certa distância, mas essa distância pode ser fàcilmente transposta porque não há nenhuma Grande Muralha de permeio. Quando dizemos que não é fácil aprender e aplicar o que se aprendeu, queremos dizer que não é fácil aprender qualquer coisa a fundo e aplicá-la com ciência consumada. Quando dizemos que um civil pode ràpidamente transformar-se em militar, queremos dizer que não é difícil ser iniciado na arte militar. Para resumir estas duas afirmações, convém aqui recordar um velho provérbio chinês: 'Nada é difícil para quem se aplica a fazer bem aquilo que faz. Iniciar-se na arte militar não é difícil e até é possível aperfeiçoar-se uma vez que uma pessoa se aplique e saiba aprender.' »

A citação de Mao é longa; a de Confúcio brevíssima;

mas o significado permanece o mesmo: a violência ensina-se e aprende-se. O homem não nasce violento, nasce culto e pacífico. Ou seja: não nasce militar, mas sim literato. Sabemos, no entanto, que no Ocidente, pelo contrário, o homem nasce violento, desprovido de sageza, sujo de sangue e de sexo, primitivo: durante séculos, o cristianismo outra coisa não fez senão recordar-no-lo. E, sem recorrer a considerações de ordem religiosa, limitemo-nos a fazer notar que a criança chinesa, no passado, era, desde muito cedo, iniciada nos ritos do respeito para com os superiores (pais, professores, dirigentes, imperador), quando não nas máximas da sageza confuciana que estava precisamente na origem desses ritos, ao passo que a criança ocidental brincava, e ainda hoje brinca, sobretudo aos soldados, para só muito mais tarde (e quase sempre de má vontade) vir a debruçar-se sobre os livros.

Comparemos agora, de resto, com as máximas de Confúcio e de Mao sobre o ensino da arte da guerra, as de um clássico ocidental na mesma matéria: Von Clausevitz. Eis, para começar, um pensamento seu: «A intervenção do pensamento lúcido e, ainda mais, o predomínio da razão roubam às forças emotivas uma parte substancial da sua violência...» Outro ainda: «A intrepidez constitui uma verdadeira força criadora... Feliz o exército em que a intrepidez intempestiva é frequente: é uma excrescência luxuriante, mas que é indício de um terreno fértil. O próprio golpe de audácia, ou seja, a intrepidez insensata, não é para desdenhar: no fundo, é força de ânimo que se exercita numa espécie de paixão, na ausência absoluta de um *contrôle* da razão.»

Como se vê, enquanto os chineses Mao e Confúcio pensam que o civil deve aprender a violência, violência essa que pode ser ensinada como qualquer outra matéria, o ocidental Clausevitz, pelo contrário, aconselha a não subtrair a violência por meio do ensino, que é como quem diz, pelo uso da razão, às forças emotivas do soldado. Este último nasce violento, e bom é que a sua violência se mantenha intacta, isenta de achegas ou modificações mentais. O mais que se fará será orientá-la para o seu fim através de uma disciplina duríssima e indecifrável.

Aqui chegamos ao outro aspecto do carácter da multidão chinesa: a impassibilidade. Desfilavam pelas avenidas de Pequim os guardas vermelhos com as suas bandeiras, os seus retratos de Mao, as suas flautas e tambores, os seus cantos, os seus gritos, os seus livros vermelhos agitados ameaçadoramente. Ou, então, outros guardas vermelhos, numa rua de Cantão, encostavam uma escada de mão à parede de uma casa já literalmente juncada de manifestos, trepavam por ela munidos de pincéis e boiões de cola e, com meia dúzia de enérgicas pinceladas, afixavam o seu mais recente jornal de parede com a tinta ainda fresca. Ao ver qualquer destas cenas, não era para as manifestações que eu olhava (tenho visto tantas!), nem para os jornais de parede (estavam escritos em chinês, língua que não conheço...), mas para as pessoas que assistiam ao desfile ou, no outro caso, se juntavam em numerosos magotes a ler os manifestos. E ficava invariàvelmente impressionado com o não pequeno número de pessoas que permaneciam impassíveis. E impassíveis não à maneira dos Ocidentais, quando

se lhes depara algo que lhes inspire um sentimento de desagrado ou mesmo de hostilidade, sentimento esse que, no entanto, procuram esconder, por interesse, por receio, por cálculo, ou por qualquer outro motivo extrínseco. Nãol A impassibilidade dos Chineses era uma impassibilidade real, não apenas aparente, mas profunda, isto é, uma verdadeira e característica apatia ou falta absoluta de sentimento. O mesmo será dizer que essas pessoas estavam impassíveis porque, na realidade, «não estavam lá». Quero dizer com isto que apenas estavam presentes corporalmente, em carne e osso; quanto ao resto, estavam em toda a parte menos ali. Onde estariam? Não já, em minha opinião, numa outra realidade política e social por assim dizer ideal, mas numa interioridade remota e abissal, feita de não existência, de vazio. Ora, mesmo neste caso, eu sentia que devia recorrer, como em relação à violência, à explicação cultural. Assim, aqueles chineses impassíveis não eram verdadeiramente hostis aos desfiles e aos manifestos. Não! Em vez disso, limitavam-se a deixar vir à superfície a sua segunda e antiquíssima natureza de origem cultural. Por outras palavras, recorriam, sem disso se aperceberem, ao taoísmo que, na mais antiga tradição chinesa, constituía a face oposta e complementar do confucianismo.

O confucianismo, como é óbvio, não é violento. É, sim, humanístico. Crê na razão e, por conseguinte, não pode deixar de crer naquela forma de violência toda ela mental que consiste na aplicação coerente da razão. Iluminístico e educativo, olhando com desprezo e desconfiança todo e qualquer elemento irracional, o confu-

cianismo não tem naturalmente, dificuldade em transformar-se em maoísmo. Na verdade, entre o homem eivado de civismo que as máximas de Confúcio nos apresentam e o proletário politizado que se vislumbra nas de Mao, a diferença não é tão grande como pode parecer. Em ambos, o indivíduo deve estar sujeito à sociedade ou mesmo não existir num sentido privado. Em ambos, deve ser humilde e respeitador para com os superiores. Em ambos, deve considerar-se um eterno aluno, sempre disposto e pronto a aprender. Do homem interior, irracional, em comunicação directa com o sobrenatural, nenhum deles fala realmente.

Quem, pelo contrário, muito dele fala é Lao Tsé no *Livro do Tao e da Sua Virtude (Tao Te King):* «O Tao é vazio. E, não obstante, é inexaurível. Que abismo!» E, mais adiante: «Ao dedicar-se ao estudo, uma pessoa amplia-se de dia para dia; ao consagrar-se ao Tao, diminui-se de dia para dia e não cessa de diminuir-se até atingir o Não-Agir. Graças ao Não-Agir, não há nada, por certo, que se não possa fazer. Para obter o Império, o único meio consiste em nada fazer para o obter. Enquanto se agir para obtê-lo, não se conquista o Império.» E, ainda: «Aquele que sabe, não fala; aquele que fala, não sabe. Fechar a boca, cerrar as portas, temperar o ardor, libertar-se dos laços, harmonizar-se com a luz, mimetizar-se com o ambiente, a isto se chama a união misteriosa.» E, por fim: «Recém-nascido, o homem é flexível e frágil; morto, é rígido e duro. À nascença, as plantas e as árvores são tenras e flexíveis; ao morrerem, são rígidas e duras. A solidez e a rijeza são as companheiras da morte; a flexibilidade

e a fraqueza são as companheiras da vida. Eis a razão por que um exército que se tornou forte não vence, por que uma árvore grande será abatida. Aquilo que é forte e grande está em posição inferior; o que é flexível e débil encontra-se em posição elevada.»

Poder-se-ia ainda continuar. Mas trata-se de máximas conhecidíssimas, ainda que misteriosas, cujo significado, crìpticamente ambíguo e irónico, não é certamente redutível a uma medida psicológica. O Tao é verdadeiramente, como diz a primeira máxima que citámos, inexaurível e abissal. Mas se o considerarmos, para mais còmodamente seguirmos o fio deste meu discurso, uma das duas *vias* principais da cultura tradicional chinesa (a outra seria a confuciana), parece-me que poderemos arriscar a hipótese de que a impassibilidade de tantos chineses perante as manifestações da Revolução Cultural, tão diferente da impassibilidade ocidental em circunstâncias análogas, se poderá justamente filiar, ainda que seja através da repetição inconsciente de um comportamento ancestral, no quietismo místico do Tao. Tratar-se-ia, portanto, da ideia por assim dizer desconcertante (e desconcertante, entenda-se, para todo e qualquer poder humano) de que o homem pode retirar-se para ir refugiar-se num seu insondável vazio interior; e de que, não sendo a força nada mais do que fraqueza, todo e qualquer estado ou partido político, quanto mais eficiente e numeroso e bem organizado for, tanto mais débil será. Ao passo que, ao invés, o indivíduo que se tenha refugiado e entrincheirado no seu próprio vazio interior, quanto mais desarmado, solitário e impotente se encontre, tanto

mais, na realidade, será forte. Naturalmente, volto a repeti-lo, aqueles chineses que permanecem impassíveis em face das mais violentas manifestações da Revolução Cultural não são todos taoístas conscientes. Já afirmei que a cultura na China é frequentemente uma segunda natureza, o que não impede que, quando no Ocidente se fala de maoístas e antimaoístas, se cometa o erro de raciocinar à maneira ocidental acerca de coisas que, na verdade, nada têm de ocidental.

A minha opinião é que, vendo bem, não existem, ao nível público, político e social, os maoístas e os antimaoístas. Mao está mais forte do que nunca; a Revolução Cultural confirmou a sua força, se é que disso havia necessidade; os que a imprensa ocidental crisma de maoístas e antimaoístas não são mais do que duas correntes rivais e discordantes de uma mesma e fundamental ortodoxia, a que, segundo a mais antiga e radicada tradição chinesa, chamarei a ortodoxia da virtude. Entende-se por esta, não já a virtude confuciana, que durou dezenas de séculos, mas sim a virtude maoísta, cuja instauração remonta apenas a uma vintena de anos. Esta virtude, na mente dos Chineses, veio ocupar o lugar da confuciana não só pelas suas qualidades normativas e estabilizadoras, mas ainda pela sua proclamada e evidente capacidade para durar. Ora, na base da virtude maoísta, como, de resto, na da confuciana, está a ideia da vergonha ou, como se diz correntemente, do «não ter cara para aparecer». O Ocidental conhece o pecado cristão, ou seja, a relação de vergonha (e de arrependimento) consigo próprio. Mas o Chinês, homem predominantemente social, ignora o pecado, tendo, em vez

dele, a vergonha, ou seja, a relação de vergonha (e o consequente receio de não a ter, isto é, de ser descarado) com os outros, o que equivale a dizer: com a sociedade em cujo seio vive.

A «virtude» chinesa, confuciana ou maoísta, mas sempre cívica, política e social, ignora em absoluto a interioridade do pecado, a faculdade de se libertar interiormente do pecado e de conseguir, através dessa libertação interior, uma também interior ressurreição. É ela uma virtude baseada no comportamento, isto é, na relação com os outros, os quais esperam de nós uma certa contenção que devemos manter ou fingir que mantemos a todo o custo se não quisermos ser considerados desavergonhados, ou seja, como já indicámos, descarados. É claro que o comunismo maoísta, como já acontecera com o confucianismo, não pode deixar de se fundar numa tal relação entre o indivíduo e a sociedade. Assim, ser maoísta quererá dizer, para além da adesão, do zelo e do fanatismo, o ter ainda o terror da vergonha, de ser descarado, mas desta vez, bem entendido, num sentido não já confuciano, mas comunista.

Encarando as coisas da China do ponto de vista da «virtude» maoísta e do fanatismo inspirado pelo terror da vergonha, parece-me, por conseguinte, poder afirmar que os únicos, os verdadeiros antimaoístas, poderiam ser precisamente esses chineses que permanecem impassíveis, apáticos e indiferentes perante a Revolução Cultural. Impassíveis, apáticos, indiferentes e, porventura, sem consciência de o serem; mas, de qualquer modo, adeptos, conscientes ou não, de uma «virtude» diferente

da confuciana-maoísta. A propósito desta «virtude», o livro do Tao diz, precisamente, o seguinte: «Eu pratico o não-agir e o povo tranforma-se por si só; observo uma contenção de pura calma e o povo corrige-se por si só; não ajo por lucro e o povo enriquece-se por si só; existo sem desejos e o povo regressa à simplicidade primitiva.» Como se vê, a «virtude» que poderia esconder-se por trás da impassibilidade, da apatia e da indiferença não é apenas puramente individual, mas, no fundo, também social. A diferença está em que se trata de uma virtude social que já não é baseada no zelo e na propaganda, como a dos guardas vermelhos, mas sim numa espécie de exemplo inefável, enigmático, imóvel, silencioso, oculto, invisível para os outros. Num outro passo, há no livro do Tao esta afirmação muito simples, mas eloquente: «A isto se chama a Virtude misteriosa.» Aí está definido, não direi o antimaoísmo, mas algo que é diferente do maoísmo e que amanhã poderia mesmo vir a ser a antítese dele, tal como já o Tao, através dos séculos, tem sido a antítese do confucianismo.

Seria arriscado, todavia, afirmar que a impassibilidade de certos chineses oculta uma discordância, quando não hostilidade. Para além do mais, não é fácil identificar esses possíveis opositores, conscientes ou não. E não o é porque a impassibilidade, a apatia, a indiferença, se confundem na China e não são susceptíveis de ser distinguidas do *contrôle* que cada homem, por uma antiga e ininterrupta tradição, é levado a exercer sobre si próprio. Desse modo, tudo permanece, em última instância, incerto, ambíguo, misterioso. Mas

penso que, provàvelmente, a Revolução Cultural, em vez de empreender um combate frontal contra a impassibilidade, acabará por aceitá-la e por incorporá-la no sistema maoísta. Será essa aquela dose de individualismo, de resto inofensivo, que uma sociedade, seja ela qual for, mesmo a mais totalitária, com o tempo, não poderá deixar de permitir. O Vazio taoísta é, aliás, tão antigo e tão chinês como o Pleno confuciano. Na operação de recuperação da China tradicional levada a cabo pelo maoísmo, o Vazio acabará por conquistar um lugar para si, precisamente porque é chinês. Revolução, no fim de contas, quer dizer não só o acto de revolver, mas ainda o de voltar atrás, num sentido cíclico e imutável. Importa não esquecer, por outro lado, que o próprio Mao, no livro das citações, quando afirma que «... a lei da unidade dos contrários é a lei fundamental do universo», está mais próximo de Lao Tzé do que de Marx. Diz, de facto, o *Tao Te King:* «Todos debaixo do céu conhecem o belo como belo: pois aí é que está o Feio! Todos conhecem o bem como bem: pois aí é que está o mal! É assim que o ser e o não ser nascem um do outro, que o fácil e o difícil se completam, que o longo e o curto se limitam recìprocamente, que o tom e o som se ajustam, que o antes e o depois se ligam.» Mas o Tao não deixará de permanecer sempre o Tao, isto é, qualquer coisa de irredutível, pelo menos no sentido maoísta. Uma última citação: «Quando o Tao foi abandonado, surgiram os sentimentos de humanidade e justiça. Depois vieram a sageza e a prudência. Então, a hipocrisia foi geral.»

Hoje está no programa a Grande Muralha, que se estende através das montanhas, entre a China e a Mongólia, por cerca de cinco mil quilómetros. Mas nós iremos visitá-la num ponto que apenas dista de Pequim setenta e cinco quilómetros e dela só veremos algumas centenas de metros.

Partimos de automóvel, sentados pela ordem habitual: Dacia e eu atrás; o Sr. Li, o nosso guia, à frente, ao lado do motorista. O automóvel deixa Pequim e corre, através dos campos, em direcção às Colinas do Oeste.

Está um dia lindíssimo. Grandes nuvens brancas debruadas a ouro viajam lânguidamente pelo céu. A planura de Pequim é de um verde primaveril, luminoso e claro, que se estende até à base da mancha azul-escura das colinas que se perfilam ao fundo.

A Grande Muralha estimula a reflexão. É um dos mitos da humanidade, e não apenas pela sua portentosa extensão. Há uma ideologia da Grande Muralha; há uma mensagem nela. E há ainda uma psicologia, ou, se se preferir, um estado de alma da Grande Muralha. Há, finalmente, uma lição da Grande Muralha: estética, política, militar, social, filosófica, económica...

A Grande Muralha é, além do mais, o mito chinês

por excelência: uma ideia que se tornou objecto concreto, visível, duradouro, talvez eterno. Os Franceses, num momento de conservadorismo de tipo chinês, tentaram construir a sua Grande Muralha com a Linha Maginot. Mas esta não durou mais do que uma geração; e, uma vez torneada, deixou de ser inexpugnável. Agora, os fortins da Linha Maginot são vendidos em hasta pública aos amadores de ruínas militares. Mas a Grande Muralha, essa, funcionou ininterruptamente desde o ano 200 antes de Cristo, quase até ontem. E os Chineses nem por sombras pensam em desmantelá-la. Restauraram-na nas proximidades de Pequim e fizeram dela o alvo de peregrinações turísticas. Outros países têm igrejas, palácios, museus, ou mesmo cataratas do Niágara e Vesúvios, para mostrar. A China tem, em vez de tudo isso, um muro...

Tantas coisas se disseram acerca da Grande Muralha que uma pessoa quase se envergonha de falar dela e sente a tentação de dizer a única coisa que talvez ainda nunca tenha sido dita, ou seja, tautològicamente, que a Grande Muralha é... a Grande Muralha. Mas, no fim de contas, o medo do lugar-comum é, ele também, qualquer coisa de muito comum.

Deste modo, tentemos nós também pôr à prova o mito da Grande Muralha. E comecemos por dizer que a Grande Muralha tem, como é óbvio, duas faces: uma, interna, que olha para a China; outra, exterior, que olha para a Mongólia.

Do lado da China havia, e há precisamente ainda, a China, ou seja, um país imenso que conforme o momento histórico, ora fervilhava de tráfego, de prospe-

ridade e de fervor, ora, pelo contrário, se despovoava e definhava nas guerras civis. Ao sabor destas contingências, a ideia da Grande Muralha vai-se modificando sensìvelmente. A Grande Muralha não era sempre e invariàvelmente semelhante a um cofre que guarda avaramente um tesouro. O tesouro existia ou não consoante as épocas. A Grande Muralha servia, na realidade, para proteger, num sentido puramente existencial, o povo chinês. Mas protegê-lo de quê? É o momento de falarmos da face exterior da Grande Muralha.

Sabe-se que a Grande Muralha foi construída para impedir as invasões dos Bárbaros. Mas quem eram os Bárbaros? Poder-se-ia, talvez, responder: eram os Mongóis, eram os Hunos; mas isso não seria de todo exacto. Os Bárbaros eram todos aqueles que não eram chineses.

Por outro lado, para além da Grande Muralha não havia, não podia haver, para os Chineses, um povo ainda que bárbaro; havia apenas o Vazio. Esse Vazio tinha sido criado pela própria Grande Muralha, isto é, pelos Chineses, a partir do momento em que tinham começado a construir a Grande Muralha. Sem Grande Muralha não havia Vazio.

Assim, aproximando-nos mais ainda da definição, diremos que a Grande Muralha defendia e protegia a China contra o Vazio, ou seja, contra o Nada. A China era o que era, o que existia, o que tinha importância. Fora da China não havia nada, não existia nada, nada tinha importância.

A mensagem da Grande Muralha e a sua ideologia são, pois, retintamente chinesas. São a mensagem e a ideologia de um conservadorismo muito especial, que

não é político, nem militar, nem social, nem económico, muito embora contenha um pouco de tudo isto. Atrever-nos-íamos a classificar esse conservadorismo de biológico e estético. A Grande Muralha fora construída contra os Bárbaros porque os Bárbaros teriam podido introduzir na China sangue novo, ideias novas. Ora, o sangue, as ideias novas, desencadeiam evoluções, revoluções. Mas a finalidade da China não era a de se desenvolver ou de se transformar, mas sim a de durar. Durar, talvez envelhecer, porventura tornar-se decrépita, mas durar mesmo assim. Simplesmente, a duração biológica requer ortodoxia, imobilidade, etiqueta, cerimónia, ritualismo. A Grande Muralha garantia a continuidade indefinida de todas estas coisas; permitia ao povo chinês que durasse com ou sem cultura, ordenado e tranquilo, ou, pelo contrário, mergulhado no caos da guerra civil, rico ou miserável. Isto quanto ao aspecto a que chamámos biológico.

Mas havia também um aspecto estético. Todo o conservadorismo nasce de uma exasperação da ideia de forma como vitória sobre o tempo. Só uma forma perfeita pode furtar às limitações do tempo o objecto que reproduz: só através de uma forma perfeita nos podemos exprimir para a eternidade. Os artistas são os conservadores por excelência, mesmo quando se proclamam revolucionários; aspiram a que a sua obra dure para sempre.

Num sentido, por assim dizer, artístico, a Grande Muralha devia por isso manter também inalterada, por toda a eternidade, a forma da China. Tinha, assim, a mesma função da couraça dos crustáceos, os quais

não teriam a forma que têm se não tivessem precisamente a couraça. A metáfora poderia ser desenvolvida: como os crustáceos, a China antiga era dura por fora e mole por dentro, ao contrário dos homens e, de uma maneira geral, dos vertebrados, que são moles por fora e duros por dentro. Mas não será porventura o crustáceo o símbolo exacto do conservadorismo? De um conservadorismo tão rígido, tão couraçado com leis, normas, etiquetas, cerimónias e ritos que, ou não têm qualquer conteúdo, ou são meras cascas de moles interesses? O conservadorismo é uma lagosta; a China antiga era uma lagosta. A Grande Muralha é a expressão do conservadorismo chinês; como a couraça, se bem virmos, é a expressão da delicada moleza da lagosta.

No fundo, talvez os Bárbaros não fossem tão bárbaros como os Chineses pretendiam que fossem. Ou então, sim! Eram mesmo bárbaros; mas bárbaros à maneira desses outros bárbaros que invadiram o Império Romano no tempo da decadência. Isto é, eram portadores daquele tipo particular de destruição que é fruto da ignorância e da juventude. E justamente por serem ignorantes e jovens fomentavam novos desenvolvimentos, injectavam sangue novo. Talvez os Chineses devessem ter sido tão imprevidentes, ou incapazes, ou mesmo inconscientes, como os Romanos; e não devessem ter construído a Grande Muralha; e devessem ter deixado os Bárbaros entrar livremente. Isto é: deviam de se ter arriscado à invasão, à destruição, à noite. A Europa, em matéria de Grandes Muralhas, não tinha mais, no tempo das invasões, do que a pequena estacada romana entre a Inglaterra e a Escócia. Os Bárbaros

passaram por toda a parte, entraram em toda a parte. Os Chineses, ao invés, com a Grande Muralha, conseguiram suster os Bárbaros fora da China por tempos infinitos; e o que aconteceu foi que, ao cabo e ao resto, quando os Bárbaros, já mais civilizados, entraram, não foi difícil sinizá-los, ou seja, fazê-los participar da corrupção e da decrepitude chinesas. A Grande Muralha, como já dissemos, era a visão do mundo dos Chineses, a sua maneira de estar no mundo. Do lado do mar, não podendo construir uma Grande Muralha, os Chineses criaram o seu equivalente com o encerramento dos portos aos Bárbaros do Ocidente. Era uma Grande Muralha feita de proibições; mas durou tanto como a Grande Muralha de pedra. Depois, de repente, em pouco menos de um século, todas as Grandes Muralhas chinesas se desmoronaram, uma após outra. O Vazio revelou-se então, inesperadamente, como Diversidade; e a China, pelo seu lado, descobriu que estava vazia. Assim a China acolheu no seu vazio interior a diversidade exterior barbárica. Esta é a história da China moderna desde a revolta dos Taiping a Mao. Todavia, o problema do comunismo chinês, hoje em dia, é talvez de novo o do antigo Império Celeste. Ou seja: voltar-se-á de novo ao sistema da Grande Muralha, isto é, à imobilidade biológica e formal garantida por uma ortodoxia ideológica, por um dogma filosófico, e far-se-á de novo da China um país-lagosta? Ou renunciar-se-á de uma vez para sempre à ideologia da Grande Muralha, deitar-se-ão a terra dogmas e ortodoxias e far-se-á da China um país vertebrado, duro por

dentro e mole por fora, um país-cavalo (ou um país-homem)?

Vou pensando estas coisas enquanto o carro atravessa os campos bem cultivados da base das Colinas do Oeste. Depois, a estrada começa a subir, mas não muito. Na China há montanhas formidáveis no Sinquião, no Tibete, junto do Himalaia. Mas as chamadas colinas do Oeste não passam de facto de simples colinas. Também aqui a Grande Muralha surge, portanto, justificada pela falta de defesas naturais.

A estrada corre no fundo de um estreito vale, florido, verdejante; entre as moitas vislumbra-se o leito pedregoso, com água límpida mas escassa, de uma torrente. Depois as colinas vão-se apertando cada vez mais, tornando-se, se não mais altas, mais verticais. O vale transforma-se num desfiladeiro.

Eis-nos junto a um pequeno grupo de casas de camponeses, amarelas, baixas, com paredes de lama seca e telhados de palha. O automóvel pára e vemos uma espécie de arco ou viaduto de mármore branco, um objecto maciço e trabalhado, uma obra de arte erguida no meio do campo inalterável e inalterado. É a porta da Grande Muralha, junto da qual, como era de calcular, estavam de sentinela soldados e milicianos. É uma porta, por assim dizer, interior, à qual se liga todo um sistema de muralhas menores que serviam para proteger a vizinha capital. A autêntica Grande Muralha está ainda longe.

Apeamo-nos e admiramos a porta. Como todos os monumentos chineses, é ao mesmo tempo cheia de ornatos e maciça, dando uma impressão de solidez que

se funde curiosamente com a de requinte. Belas esculturas em baixo-relevo cobrem-na por fora e por dentro. O motivo dessas obras de arte é o que era de esperar, considerando o lugar e a função do monumento: a civilização representada por heróis, sages e imperadores, a esmagar a cabeça da barbárie figurada sob a forma de dragões, de serpentes e de monstros. Quem entrava na China devia logo compreender que saía do vazio da barbárie para entrar na existência da civilização, ainda que depois viesse a verificar que essa existência não passava de etiqueta e cerimónia, ou seja, justamente, de um Vazio como qualquer outro.

Subimos até junto da porta. Está ao abandono, como frequentemente acontece com as coisas de arte na China de hoje; ervas a crescer nos interstícios, fendas nos mármores, esculturas aqui e além arranhadas, enegrecidas, mutiladas. Tudo aquilo está a pedir obras de restauro, mas é duvidoso que tal restauro se faça dentro de pouco tempo. O tom seco e veladamente enfadado que notamos no Sr. Li enquanto nos explica o que era aquela porta faz-nos recear que tudo aquilo fique como está. Aos Chineses, actualmente, a Grande Muralha já não interessa na medida em que já não tem utilidade. Outros tempos, outras Grandes Muralhas. Quando muito, será restaurado um troço da Muralha na parte em que ela se apresenta como fortificação, como obra militar. E a finalidade do restauro será, como o pedem os tempos que correm, uma finalidade educativa, científica. Este arco de mármore, porém, é demasiado belo para ser restaurado.

Voltamos a tomar lugar no automóvel e rodamos de

novo no fundo do vale, ou, melhor, no desfiladeiro. Eis, finalmente, no ponto em que este se torna mais estreito, a Grande Muralha, a verdadeira, a que se estende por cinco mil quilómetros de montanhas. Reconhecemos a presença, a eficácia, a força do mito, pela intensidade da comoção que somos levados a sentir, repentina e involuntàriamente. É verdade, no entanto, que o sítio é indizìvelmente sugestivo. De um lado e do outro do desfiladeiro, os montes vão-se afastando, dir-se-ia que fugindo do próprio desfiladeiro, de pico para pico; e, na crista de cada uma destas duas ininterruptas séries de dentes de serra, destacada contra o fundo do céu azul, vai fugindo também a grande serpente de pedra cinzenta que adere, sinuosa e suave, à ondulação da cadeia montanhosa. A beleza da Grande Muralha, de resto, está precisamente neste seu tão fielmente seguir os meandros dos montes. Uma muralha medida a compasso e esquadro, no meio de uma planura, como, por exemplo, o Escorial, tem qualquer coisa de soturno, de abstracto, sem alma. Mas a Grande Muralha, pelo contrário, revela, quando a olhamos, uma vitalidade serpentina, de réptil talvez decrépito, mas sempre vivo; e quase nos parece milagre que não se mexa e não se afaste até desaparecer, serpenteando através dos montes, para além do horizonte. É uma vitalidade subtil, insinuante, resistente, taciturna, tenaz, parasitária e simbiótica. Houve uma espécie de casamento das muralhas com as montanhas, tal como há um casamento da hera com o tronco de árvore em que se enrosca. Um casamento, também neste caso, muito tìpicamente chinês, isto é, destinado a durar porque vin-

culado à natureza, a um facto natural, a uma situação natural.

Vamo-nos aproximando, até chegar junto da muralha. A maneira como os engenheiros chineses procederam à construção da Grande Muralha é clara. A muralha sobe e desce pelos montes como aqueles divertimentos de Luna Parque a que se dá o nome de «montanhas russas». Nos pontos em que um monte forma um pico ergue-se uma torre de vigia; entre um pico e outro, ou seja, entre uma torre e outra, a muralha sobe e desce ao longo de uma distância que nunca é tão grande que impeça a visibilidade perfeita de algo que possa acontecer na respectiva zona. Por outras palavras: de cada torre vê-se sempre o pedaço de muralha que vai até à torre mais próxima. Deste modo eram os Bárbaros eficazmente mantidos em xeque. Mal eles surgissem, os soldados de prevenção nas duas torres situadas nas duas extremidades do sector da muralha ameaçado precipitar-se-iam a defendê-lo. Entretanto, indo de torre em torre, um sistema de sinais faria chegar a Pequim a notícia do assalto mais ràpidamente do que qualquer telégrafo moderno.

A Grande Muralha está provàvelmente ao abandono na maior parte da sua extensão, o que, de resto, acontece na China com tantos outros monumentos. Queremos com isto dizer que os famosos cinco mil quilómetros não estão pròpriamente o que se pode chamar intactos. Invadida pelas ervas, com as ameias truncadas, os parapeitos arruinados, as torres desmoronadas, é quase certo que, em muitos pontos, a Grande Muralha não será mais do que uma informe ruína de tijolos e pedras.

Mas naquele desfiladeiro tão próximo de Pequim a Grande Muralha foi restaurada com o maior cuidado. Até lá existe um restaurante. E na esplanada fronteira ao restaurante há alguns autocarros de turismo e não poucos automóveis. Turistas chineses, em grupos compactos, vão subindo lentamente, lá no alto, em direcção às torres, minúsculos como formigas. Levam a merenda num saco, as garrafas de cerveja embrulhadas em lenços. A Grande Muralha parece comovê-los e dar-lhes mais satisfação do que qualquer dos monumentos de Pequim. Trata-se do *seu* monumento; o único monumento chinês que exprime algo de universal, que é um mito extensivo à humanidade inteira, como já fizemos notar.

Escolhemos o segmento de muralha que nos parece mais curto e menos íngreme e começamos nós também a subir. Os declives são afrontados pela Muralha umas vezes com degraus muito largos, outras com planos inclinados de uma incrível verticalidade que só se podem trepar de gatas e descer de costas, formando ângulo agudo. Está um dia calmo e sereno, mas, estranhamente, sopra na Muralha um vento selvagem e frio que é, evidentemente, esse vento que redemoinha no Vazio que está para além da Muralha. Ei-lo, o tal Vazio. Entre duas ameias debruçamo-nos e olhamos. Para lá do desfiladeiro, além de um friso de arbustos, vislumbra-se uma imensa planura verde, luminosa, dourada pelo sol, misteriosa e próspera. E então volta a assediar-nos a ideia de que o Vazio contra o qual a China quisera defender-se com a Muralha não era, na realidade, senão o Diferente e, quem sabe?, talvez

o Melhor. A Grande Muralha talvez se não destinasse apenas a defender e proteger, mas também a impedir comparações, confrontos.

De resto, a revolução que renovou a China veio justamente dali, daquela planura imensa, misteriosa, verdejante e dourada de sol. É para aquele lado que, em linha recta, embora a uma distância que se prolonga por milhares de quilómetros, se situam a Rússia de Lenine e a Europa de Marx. Ou seja: a pátria das ideias bárbaras que vieram rejuvenescer a decrépita e feia velha dos pés minúsculos e da etiqueta escolar. Mas o perigo agora é que estas ideias bárbaras venham a ser envolvidas e apertadas, como os pés das mulheres, nas ligaduras do dogma ortodoxo, que, por sua vez, se tornem elas etiqueta, cerimónia, rito.

Subimos vários degraus. para depois começarmos a trepar por um plano inclinado de tremendo declive, contra um vento que nos assalta de todos os lados e parece apostado em fazer-nos cair e rolar por ali abaixo. Eis-nos, por fim, na torre de vigia. Tem três pisos, com vários compartimentos, escadas e corredores; nela se abrem seteiras para lançar frechas e outros projécteis e orifícios próprios para apoiar os canos das velhas e primitivas peças de artilharia a que se dá o nome de colubrinas. Tudo está impecàvelmente restaurado, o que dá um ar de frescura artificial, sem vida. Pergunto ao nosso guia:

— A Grande Muralha terá, ao menos, servido para alguma coisa?

— Protegeu o império, durante séculos, contra as invasões dos Bárbaros.

— Mas, durante todos esses séculos, que é que aconteceu na China?

— Ora! Sabe-se bem o que aconteceu. O império cresceu primeiro e prosperou, para depois entrar numa decadência que se foi acentuando cada vez mais.

— Portanto, a Grande Muralha, a partir de certa altura, não serviu para proteger a China pròpriamente dita, mas sim a sua decadência, a sua corrupção.

Encolhe os ombros desdenhosàmente e eu não posso, no meu foro íntimo, deixar de lhe dar razão. É que o meu argumento é um sofisma. Depois responde:

— Não há qualquer relação entre as duas coisas. Por um lado, por razões puramente militares, o império construiu a Grande Muralha. Por outro, a China entrou em decadência.

— Vejamos — ataco de novo —, tente compreender-me. Se a China não tivesse construído a Grande Muralha e tivesse permanecido aberta a todos os influxos, ideias e novidades estrangeiros, talvez não tivesse entrado em decadência.

— Da Mongólia não podiam vir-nos ideias, influxos ou novidades benéficos. Só podiam vir guerreiros armados a cavalo.

— Não me expliquei bem. Para mim, a Grande Muralha é sobretudo um símbolo.

— Que símbolo?

— O símbolo do invencível conservadorismo chinês.

— Não há nada invencível. A China é hoje um país revolucionário, o país mais revolucionário do mundo. E a Grande Muralha é uma grande obra da engenharia militar chinesa.

Quando a visita acabou e voltámos ao automóvel para regressar a Pequim, não pude deixar de recordar as palavras de Lao Tzé, no *Tao:* «A corte está corrompida, os campos invadidos pelas ervas, os celeiros vazios, e, no entanto, há pessoas vestidas com luxuosos fatos, de espada à cinta, repletas de comida e de vinho e possuidoras de uma riqueza demasiada. Tudo isto é conhecido por levar ao furto em vasta escala. Distante, na verdade, está tudo isto do caminho justo.» Estas palavras foram escritas quando a Grande Muralha ainda não tinha sido construída. Que poderão proteger as Grandes Muralhas a não ser aquilo que não está naturalmente protegido? A vida, no momento da sua plenitude e da sua maturidade, não tem necessidade de Grandes Muralhas.

O ódio ao passado

O nosso guia, o Sr. Li, é um homem seco e amarelado (os Chineses não só não são todos amarelos como até o são muito raramente), com o rosto marcado por uma tristeza decrépita. Aflige-o um tique nervoso que contrai um dos lados da cara enquanto o outro permanece imóvel. Além disso, ainda é tartamudo. O Sr. Li é triste e nevrótico; quando ri, tem um risinho sardónico, ácido, amargo. A sua tristeza é silenciosa e meditabunda, parecida com a de quem se resignou para sempre a uma condição ao mesmo tempo inevitável e desagradável. Se eu não soubesse que os guias são habitualmente escolhidos entre pessoas de comprovada fé política, quase iria pensar que o Sr. Li não é um maoísta convicto. Mas não é assim. O Sr. Li é triste... porque é triste. De resto, não sabe que o é.

Esta manhã, como frequentemente acontece em Pequim, o tempo mudou. Ontem fazia sol; hoje chuvisca. Das Colinas do Oeste vieram umas nuvens cinzentas que despejam uma chuvinha fina como o esguicho que sai de um regador para as crianças brincarem. O piso das avenidas parece ter lustro como os sapatos engraxados: os habituais desfiles da Revolução Cultural são agora procissões de compridos impermeáveis

com capuz que fazem lembrar as vestes de certas confrarias religiosas. Em suma, a religião de Mao confirma-se com a chuva: retratos, estandartes e colunas de membros da irmandade.

O Sr. Li comunica-nos, mal chegamos ao automóvel:

— Hoje vamos ao Palácio de Verão.

— Com esta chuva? — pergunto eu.

— Com esta chuva — limita-se a responder.

O carro roda no asfalto. O Sr. Li não é nada falador, mas é atencioso e está sempre alerta. Ao passarmos diante de um edifício todo coberto de jornais de parede, Dacia apontou a objectiva para fazer uma fotografia. Mas logo com gesto sóbrio, triste e discreto, o Sr. Li, que parecia estar entretido a cavaquear com o motorista, estendeu um braço e tocou-lhe no ombro, fazendo um sinal negativo: não se devem fotografar os jornais de parede, é proibido. Nos jornais de parede, na verdade, há muitas vezes, ao lado de injúrias, invectivas, abaixos e vivas, verdades também, verdades que, por vezes, dizem respeito ao futuro, isto é, que talvez venham a acontecer dentro de meses; mas tudo isto é para uso interno, os estrangeiros não devem meter ali o nariz. Uma dúvida nos fica, no entanto: aquele gesto de proibição, tê-lo-á o Sr. Li feito por zelo de maoísta convicto ou apenas para mostrar ao motorista que cumpria o seu dever? Talvez ambas as coisas ao mesmo tempo, dada a bem conhecida vigilância recíproca que os Chineses exercem.

O automóvel roda ainda mais algum tempo pelas ruas de Pequim. Digo de repente ao Sr. Li:

— Ontem à noite rebentou a guerra entre Israel e os Estados árabes.

— Ah! Deveras? Como é que o soube?

— Pelos estudantes suecos, que o tinham sabido pelo seu embaixador, que, por sua vez, ouviu a notícia na rádio.

O Sr. Li não diz nada; o seu rosto enrugado e varrido por tiques variados não denota a menor curiosidade. Observo:

— Vós, os Chineses, não tendes o mínimo interesse pelo estrangeiro e pelas coisas que acontecem no estrangeiro.

— Porquê? Não viu, um dia destes, as manifestações que os guardas vermelhos fizeram diante das Embaixadas Inglesa e Síria?

— Não falo de manifestações, mas sim de interesse, ou seja, de curiosidade. Durante esta minha viagem tenho feito centenas de perguntas sobre a China aos chineses com quem me têm posto em contacto. Mas nenhum deles me fez qualquer pergunta sobre a Europa.

O Sr. Li limita-se a olhar para mim sem nada dizer. Faço um pequeno compasso de espera e depois continuo:

— Não quero dizer que seja uma coisa negativa ou positiva, apenas digo que se trata de uma característica dos Chineses. Na Europa temos colecções particulares e museus públicos em que figuram inúmeras obras de arte chinesas. Isto sem falar dos estudos que ingleses, franceses, alemães e americanos têm dedicado à arte, à história e à cultura chinesas. Mas, na China, nada disto se verifica. Estive em Xangai antes da guerra, em 1936. Havia ali pessoas riquíssimas, das

mais ricas do mundo. Pois nem sequer uma única coleccionava pinturas, esculturas, desenhos, cerâmicas, objectos preciosos, em suma, qualquer espécie de arte europeia. O interesse pela Europa não existia.

O Sr. Li olha-me de novo e depois comenta:

— Tratava-se de capitalistas.

— Também os coleccionadores europeus são capitalistas.

O Sr. Li nada responde. E eu concluo:

— O motivo talvez seja o seguinte: a China sempre se considerou o centro do mundo. Dava, isso sim, mas receber não era com ela. Nem tão-pouco o desejava...

Eis-nos no largo fronteiro à entrada do Palácio de Verão. Os magníficos leões e dragões de bronze que, quais sentinelas vigilantes, lhe guardam as entradas, formigam de guardas vermelhos que se fazem fotografar empoleirados naquelas obras-primas da arte tradicional. Entramos e, pouco depois, algo de fantástico acontece: passa-me à frente alguém que caminha a toda a pressa. Trata-se de um velho senhor chinês, vestido com extrema e incrível elegância. É o primeiro, o único do género, que hei-de ver em toda a minha viagem à China. Tem na cabeça um chapéu de panamá, enverga túnica e calças de seda crua cor de marfim, uma seda forte e, visìvelmente, de óptima qualidade, uma e outras de corte perfeitíssimo. Aperta na mão uma bengala de madeira preciosa com castão de jade. Tem um rosto frio, altivo e impassível, emoldurado por uma curta barba branca de tipo tradicional. Passa ao lado de mim como um foguete e logo desaparece; quase não acredito no que os meus olhos vêem. Não me apetece nada

pedir qualquer explicação ao guia, tanto mais que sei bem que ele me responderia de maneira ambígua, se é que não chegaria mesmo a negar que tivesse visto tal figura. Prefiro dar largas à fantasia durante alguns momentos. Será um ex-mandarim? Um ex-industrial conservado na direcção da sua própria fábrica? Ou então (ideia que é a mais absurda de todas e que, talvez por isso mesmo, é aquela que mais me agrada) será mesmo o ex-imperador da China, o último, que deveria andar precisamente pelos 70 anos como o velho senhor das vestes de seda crua? Há quem diga que se tornou bibliotecário e que até escreveu um livro de memórias intitulado *De Imperador a Cidadão*...

Entretanto vamos caminhando à volta do lago do Palácio de Verão. É um lago artificial. Nas suas margens e nas colinas sobranceiras vêem-se, por entre as árvores, numerosos pavilhões e outros idênticos lugares de delícias. A nossa passeata desenrola-se da seguinte maneira: o Sr. Li caminha à nossa frente, a uma certa distância. Depois caminhamos nós os dois. A seguir vem um autêntico cortejo de pessoas que nos olham de boca aberta e que acertam o passo pelo nosso. O Sr. Li volta-se de vez em quando para trás e lança-nos um olhar indefinível, a um tempo protector e enfadado. Então, aquela gente que nos segue compreende que não somos visitantes solitários e autónomos, antes dependemos também da autoridade do Estado chinês. Isso, de certo modo, a tranquiliza. Mas nem por isso deixa de continuar a seguir-nos e a observar-nos.

Como continua a chuviscar, vamos caminhando sob uma espécie de galeria aberta que acompanha o lago

a pouca distância da margem. Deveria esta ter servido para que o imperador e a corte pudessem atingir, sem que o sol os escaldasse ou a chuva os molhasse, os vários pavilhões de recreio disseminados em torno do lago. É toda de madeira, com os pilares, os balaústres e os tectos profusamente pintados. A maior parte das vezes, trata-se de motivos decorativos tradicionais. Mas em cada par de pilares, na arquitrave, há um espaço oval em que estão pintadas cenas de género ou paisagens. Estas últimas são de uma extraordinária finura e nitidez, fazendo pensar, tal a sua precisão, numa espécie muito chinesa de surrealismo. O tema é sempre o mesmo: um edifício (torre, casa, vivenda, pavilhão, pórtico, miradouro, guarita, etc., etc.) colocado em posição sempre diferente num fundo ora artificial (parque, jardim, estrada rural, sebe), ora selvático, mas sempre inspirado na natureza. Os elementos destas paisagens são três: a obra de alvenaria, a vegetação e a água (canais, rios, lagos, tanques, etc., etc.). É um tema único, como já disse; mas é incrível o número de cambiantes que dele souberam extrair os desconhecidos artistas, ou, melhor, os artífices que pintaram aqueles ovais. Já falei de surrealismo: trata-se, porém, de um surrealismo involuntário, o dos antigos, onírico sem o saber, encantado e feito para encantar.

Mas os ovais pintados com cenas de género, ou seja, cenas em que há figuras humanas, estão todos, sem excepção, cobertos de uma demão de tinta cor-de-rosa, daquele rosa falso e vivo próprio de certos dentífricos. Todavia, essa camada cor-de-rosa, talvez diluída pela chuva e pelo sol, é algo transparente e deixa entrever

umas figurinhas que, sem dúvida, não são menos encantadoras do que as paisagens. Pergunto ao Sr. Li:

— Porque é que estas cenas com figuras estão todas cobertas com uma demão de verniz cor-de-rosa?

Tranquilamente, mentindo por dever de ofício, responde:

— Ainda não foram restauradas.

Não é verdade, claro está. E ele sabe que eu sei que ele sabe que não é verdade. As cenas de género foram realmente tapadas porque mostravam os poderosos do passado empenhados apenas em viver uma vida tranquila, inocente, sorridente, graciosa, aprazível, e requintada. Mas o povo não deve saber nada do passado, ou, melhor, deste aspecto do passado. O passado são apenas os terratenentes que martirizavam os camponeses. Ora, é mais do que verdade que os latifundiários, na sua maioria, se comportavam de maneira desumana para com os seus servos da gleba. Mas não entra na cabeça do Sr. Li e, de uma maneira geral, das autoridades que na China se ocupam da propaganda, que esses mesmos latifundiários tão cruéis e odiosos pudessem ser ao mesmo tempo aqueles homens requintados, de boas maneiras, letrados, discípulos de Confúcio, sensíveis ao belo e versados nas artes, que apareciam pintados nos ovais da galeria, hoje cobertos de uma demão de verniz cor-de-rosa. Tal contradição, não a admite a propaganda; e, no entanto, o livro vermelho das citações insiste, quase página a página, no facto de a realidade ser feita de contradições, acentuando que se não houver contradições também a realidade não existe.

Vamos caminhando lentamente ao longo da galeria, com dois grupos de pessoas, um à esquerda e outro à direita, a seguir-nos a distância, debaixo de chuva, olhando-nos com olhos semicerrados; quanto a nós, olhamos para as pinturas. O Sr. Li, mortalmente triste, precede-nos de mãos atrás das costas.

Eis-nos chegados ao famoso navio de mármore para sempre ancorado na água turva do lago do Palácio de Verão. Dizem que o Parlamento teria votado os fundos necessários para criar uma marinha de guerra capaz de competir com as dos Ocidentais; a imperatriz, porém, ter-se-ia apropriado desse dinheiro para embelezar o Palácio de Verão e, entre outras coisas, com inconsciente (ou talvez intencional...) ironia, teria mandado construir este pequeno monumento náutico: um navio a vapor, com uma roda e uma chaminé alta e delgada, do tipo dos que era corrente ver nos rios chineses em meados do século passado.

Digo ao Sr. Li:

— O barco de mármore ainda hoje é muito popular entre os Chineses, não é verdade?

— Sim. Não vê a gente que lá está?

De facto, o navio está cheio de pessoas, rapazes e raparigas, crianças, mulheres e velhos, que sobem e descem as escadas a rir e aos encontrões. Por fora, o barco é de mármore; mas por dentro está equipado como um autêntico navio, com revestimentos de mogno, espelhos, ferragens, canapés de veludo, pavimentos de madeira listrados. Tudo se encontra, porém, gasto, sem brilho, sujo, com um ar de abandono, cansaço e decadência.

Digo ao Sr. Li:

— Os monumentos de Pequim estão quase todos em mau estado e muito mal cuidados. Porque será?

— Há coisas a fazer que são mais urgentes do que restaurar os monumentos.

— Olhe, por exemplo, o Templo do Céu, onde ontem estivemos. Grande parte daquelas belíssimas telhas de cerâmica violeta estão partidas ou esfareladas; os maravilhosos bosques que circundam o templo e o próprio templo estão cheios de papelada, desperdícios, imundícies. Porque será?

— É porque os guardas vermelhos acamparam este Inverno no Templo do Céu.

— Podiam, quanto mais não fosse, limpá-lo.

— O Templo do Céu pode ainda durar pelo menos cem anos tal como está.

Ao dizer estas palavras, encolhe os ombros com ar indiferente e aborrecido. Na verdade, na China, estamos ainda nos primeiros passos dessa morte definitiva dos monumentos a que se dá o nome de turismo. Por enquanto, os Chineses limitam-se a «odiar» os seus monumentos. Porque os Chineses — que isto fique bem claro... — odeiam o seu passado, seja ele artístico ou literário ou filosófico ou religioso. E porque o odeiam eles? A resposta não é fácil. Odeiam-no não tanto por ser o passado (assim o odiavam, por exemplo, os futuristas), mas mais pròpriamente porque o consideram como um erro, mais precisamente, como um erro burguês, capitalista. Por outro lado, juntamente com este ódio pelo passado, ainda mais de notar num país que teve durante três mil anos o culto dos antepassados, há na China

um nacionalismo patriótico e xenófobo que talvez seja hoje em dia o mais ardente e o mais agressivo do mundo. Ora acontece que, por toda a parte, o nacionalismo anda a par com o culto e o orgulho do passado. Mas na China, não.

Esta contradição, em nosso entender, encontra explicação no quase patológico conservadorismo da China tradicional, desde as origens quase até ontem; um conservadorismo que era não tanto de origem económica, social ou religiosa como de raiz — como dizer? — biológica. Significa isto que a China tinha mais em mira perdurar do que desenvolver-se; e, como se sabe, o perdurar é frequentemente sinónimo de repetir-se. A China era, em suma, conservadora, como o é a natureza, essa natureza a que em boa verdade, ninguém poderia censurar o facto de repetir todos os anos as mesmas coisas, quer dizer, as estações e todas as mudanças próprias das estações. Isto acontece em todas as civilizações agrárias, mas raramente com a regularidade, o requinte e a imobilidade chinesa. Cópia humana da natureza, a China repetia-lhe a serenidade, a monotonia, a inalterabilidade, a impassibilidade e o fatalismo. Era conservadora, mas só se tornou reaccionária quando o império se corrompeu e, por toda a parte, foi assaltado e esquartejado pelos estrangeiros.

A Revolução Cultural tem principalmente em mira, em nossa opinião, restabelecer na China um conservadorismo «natural» adequado aos tempos modernos, ou seja, capaz de durar milénios como o do império. O ódio dos Chineses ao seu passado é portanto o ódio de um conservadorismo nascente (de resto, todas as revolu-

ções são conservadoras, uma vez que têm justamente de conservar as conquistas da revolução) contra um conservadorismo moribundo. O primeiro ocupará o lugar deixado pelo segundo. Mas, como este último custa a morrer, há que odiá-lo.

É que, na China, é este o objectivo de todo e qualquer conservadorismo: não já defender interesses, mas assegurar, seja por que meio for, a continuidade, ou, melhor, a eternidade do povo chinês. Não se trata, porém, de uma continuidade ou de uma eternidade meramente materiais, mas antes baseadas num fundamental acordo com a realidade (dizia-se em tempos «acordo com o Céu»), acordo esse que se obtém com uma ortodoxia, contanto que esta assegure a imobilidade e, de certo modo, coloque a China, pelo menos por alguns séculos, à margem da história. E, de facto, aquilo a que se costuma chamar a história da China tem sido, pelo menos até agora, uma série de períodos bem distintos, marcados com o nome de uma dinastia, durante os quais, no fundo, a própria história ficava suspensa. Depois a dinastia acabava na corrupção e no desastre militar; então todo o sistema social chinês se despenhava na anarquia, até que, através de catastróficas penas, acabava por ser encontrada uma nova ortodoxia, ou seja, um novo acordo com a realidade ou com o Céu, e, portanto, uma nova imobilidade à margem da história. Daqui se segue que, na China, a história é dèsordem, angústia, anarquia, fome, guerra, ao passo que a paz, a prosperidade, a civilização e a cultura são, pelo contrário, indícios da ausência da história. Hoje em dia, os Chineses odeiam o seu passado porque ele não é utilizável para os

fins da ortodoxia futura, ortodoxia essa que será ùnicamente fabricada com materiais maoístas. Assim se explica, a nosso ver, o vandalismo dos guardas vermelhos que arruínam os monumentos, queimam os livros, destroem, em suma, com furor, tudo o que ficou da velha China. De resto, os Chineses consideram-se inexauríveis. O passado destruído será sem dúvida substituído por um futuro igualmente rico de sageza e de requinte. A China, diga-se uma vez mais, é como a natureza: em cada estação, renova-se e produz os seus frutos.

Após o Palácio de Verão, o nosso programa de hoje compreende uma visita aos túmulos dos Ming. É um dos sítios mais belos dos arredores de Pequim. E neste caso o abandono a que os monumentos são votados na China torna ainda maior a beleza do lugar. Imagine-se uma vasta planura toda coberta de mato, com uma que outra árvore disseminada aqui e além e limitada, de três lados, por essas baixas, azuis, doces e vagas ondulações de terreno que a literatura clássica chinesa tornou famosas com o nome de Colinas do Oeste. O mato, na planície, é alto e espesso; mas, se fixarmos bem a vista, poderemos distinguir, dispersos e perdidos no meio da vegetação, os telhados dos pavilhões que estão a indicar a presença dos túmulos imperiais. Também esta incerteza de localização, esta distância e este isolamento contribuem em não pequena escala para a melancólica e elegíaca beleza do local.

Entra-se na planície por dois propiléus de mármore branco com telhas de cerâmica violeta, em torno dos quais cresce a erva, que atinge grande altura; caminha-se depois por uma vereda de traçado irregular,

ladeada por duas filas de grandes estátuas, representando leões, quimeras, dragões, cavalos, elefantes, camelos, guerreiros. São estátuas de tamanho pouco mais ou menos natural e têm todas elas o cunho do génio chinês: esse estilo, ou, melhor, essa estilização inconfundível, a um tempo bizarra e cheia de bom senso, rústica e requintada, monumental e familiar, realista e decorativa, ritual e mundana. As estátuas parecem apoiar-se no mato que cresce viçoso por trás delas; circunda-as a erva ou a poeira da vereda; não têm bases ou pedestais; parecem ter sido alinhadas ali provisòriamente à espera de um destino mais digno e definitivo.

Pergunto ao Sr. Li:

— Quantos são os túmulos dos Ming?

— São treze.

Faz um gesto na direcção do mato, mas eu, francamente, não consigo descobrir, no meio daquele infindo pulular de moitas, mais do que três ou quatro remotos telhados de pavilhões, muito distantes uns dos outros.

— Treze pavilhões. Mas quantos desses túmulos foram escavados até agora?

— Só um.

— Como é que o encontraram?

— Em 1956, ao consertar-se um muro, foi descoberta uma tabuinha que continha indicações precisas sobre o túmulo que se encontrava justamente por trás do pavilhão, sob uma colina. Assim, seguindo as instruções da tabuinha, encontrámos um poço circular todo cheio de entulho. Removido este, descobrimos no fundo do poço a porta do túmulo.

— Quem estava sepultado nesse túmulo?

— Um imperador e duas imperatrizes.

Chuvisca e encontramo-nos agora num minúsculo pinhal com uns pinheiros muito altos e direitos; por entre os troncos vêem-se dois pequenos edifícios prefabricados com um só piso, um à direita e outro à esquerda: são os dois pequenos museus em que se encontram expostos os objectos achados no túmulo; ao fundo do pinhal entrevê-se o antigo pavilhão votivo, no alto de uma escadaria. O guia vai à nossa frente e contorna o pavilhão. Por trás deste encontra-se a colina que se apresenta, realmente, rasgada na base por uma escavação triangular, ao fundo da qual se distingue uma porta. É o autêntico túmulo do imperador, aquele que a tabuinha indicava.

Dirigimo-nos para a porta e começamos a descer uma ampla escada em espiral até ao fundo do enorme poço que, na altura das escavações, fora encontrado cheio de entulho. À medida que vamos descendo vai fazendo mais frio, um frio próprio de túmulo, mortuário; as paredes do poço apresentam-se manchadas de humidade, com espaços cobertos por um bolor esverdeado. Eis-nos chegados ao fundo. Diante dos nossos olhos surgem duas portas de mármore branco, com os tachões também de mármore branco, que reproduzem exactamente as portas de laca vermelha com tachões de ouro que habitualmente se encontram nos palácios imperiais. Entramos na primeira sala. Há um trono de mármore branco (provàvelmente também uma reprodução exacta do trono autêntico de madeira preciosa), vários coxins cilíndricos igualmente de mármore e ainda, em cima

de um pedestal, uma enorme jarra de porcelana Ming, de um branco a atirar para azul muito pálido, com desenhos de dragões e de flores, estes de um azul-forte. Aproximamo-nos da jarra, levantamos a tampa e vemos que está cheia até dois terços de um líquido negro em que se encontra, coalhada, uma espécie de nata escura. Trata-se de óleo votivo, que há muitos séculos ali se conserva, a testemunhar um culto defunto (o do imperador). Desta primeira sala passamos a uma segunda através de uma nova porta com batentes de mármore semelhantes aos que já foram descritos. Também aqui se vê um trono de mármore, assentos cilíndricos igualmente de mármore e jarra de porcelana cheia de óleo votivo. Vem a seguir uma terceira porta com os costumados batentes, e mais uma vez um trono, assentos e jarra. Finalmente, ao fundo do hipogeu, eis uma grande sala, a mais fria e a mais nua de todas, repleta de uma série de grandes caixotes pintados de vermelho, uns rectangulares e outros quadrados.

— Estes caixotes — explica o Sr. Li — continham os corpos do imperador e das duas imperatrizes, além de todos os objectos que daqui a pouco hão-de ver nos museus. Melhor dizendo, estes caixotes reproduzem os originais, que estavam cheios de humidade e a desfazer-se de podres.

O Sr. Li fala do imperador e das imperatrizes com profunda, sincera antipatia. Acrescenta após uns momentos de pausa:

— Quando um imperador morria, era sepultado desta maneira. Se, pelo contrário, era um camponês que morria,

fazia-se uma cova perto da casa dele, deitava-se-lhe em cima uma pouca de terra e era tudo.

Foi com alívio que voltámos ao ar livre. Fomos então ver os dois museus. Nas vitrinas, cuidadosamente expostos, vêem-se grandes pedaços de jade lindamente trabalhados, vasos de ouro maciço, ceptros imperiais cobertos de pedras preciosas, coroas imperiais em forma de touca a abarrotar de berloques de ouro e brilhantes, marfins finamente esculpidos, adereços vários, colares, anéis e outras coisas do mesmo tipo. Vê-se ainda grande cópia de porcelanas da época Ming, azuis e brancas, de belíssimo fabrico. Digo ao Sr. Li:

— Os senhores fizeram uma descoberta que, pela importância arqueológica e pelo valor dos objectos, se pode comparar com a do túmulo de Tut-Ank-Ámon, no Egipto.

— Tudo isto foi feito com fins científicos e educativos. O povo deve ser instruído.

— Tudo isto é muito belo. A beleza também educa.

— Não há nada de belo em tudo isto. Mas é bom que se saiba como é que os imperadores eram sepultados.

Dirá aquilo a sério? É provável que sim. O sentido do belo foi, hoje em dia, substituído, na China, pelo sentido do bom. Este túmulo não é belo porque não é bom. Mas pode ser educativo, isso sim.

Pergunto:

— Acha que por trás dos outros doze pavilhões estejam outros túmulos idênticos?

— Quem sabe?

— Mas não fazem pesquisas?

— Não.

— Porquê?

— Esta nos basta. Que necessidade há de escavar os outros túmulos? Basta um para educar e instruir.

O convidado de pedra

À Revolução Cultural apôs o selo negativo da origem burguesa, ou seja, do mal (não apenas externo, social, mas também interior, psicológico), em tudo aquilo que é individual e politicamente não integrado. Isto equivale a dizer que a Revolução Cultural é puritana. Mas não se vá pensar que o puritanismo chinês se assemelha ao puritanismo anglo-saxão, calvinista; que tenha as mesmas implicações filosóficas e ideológicas deste último. Não! O puritanismo chinês é pura e simplesmente uma extensão à vida urbana dos valores e dos costumes do campo. Também aqui o maoísmo, esse reverso paradoxal da medalha do marxismo, vai achar uma visível confirmação. Os camponeses vestiam fatos remendados constituídos por uma espécie de casacão e calças: pois toda a China urbana usa agora o mesmo tipo de vestuário, com remendos e tudo. Os camponeses não conheciam os prazeres do sexo (aqueles prazeres que, segundo alguns, constituem a principal distinção entre o homem que sabe divertir-se com o sexo e o animal, que, pelo contrário, só sabe procriar); e logo em toda a China urbana se difundiu a *pruderie* camponesa e anti-sexual. Os camponeses, enfim, comiam mal (quando comiam); e a Revolução Cultural, inspirando-se na sobriedade dos

camponeses, encerrou todos os restaurantes nas cidades. Até em Pequim todos os restaurantes foram suprimidos, com excepção de um. Saiba-se, no entanto, que em Pequim ainda há um ano se comia òptimamente nos restaurantes, à base das receitas da cozinha tradicional, a mais requintada e complexa do mundo, a par da francesa. Particularmente frequentados eram os restaurantes que apresentavam as especialidades regionais das muitas províncias, próximas ou distantes, desse imenso país. Mas a Revolução Cultural encerrou todos esses restaurantes, salvo, como já dissemos, um único, situado nas redondezas da Praça do Templo da Paz Celeste.

Porque é que foi este o único restaurante a permanecer aberto? Várias vezes o tínhamos perguntado, sem termos obtido resposta satisfatória. Segundo sabíamos, eram geralmente convidados para ceias tradicionais, e portanto excelentes, naquele restaurante, visitantes estrangeiros. O motivo oficial, consoante nos tinham informado, era turístico. Tal como se mostrava o Templo do Céu, assim se dava a comer pato de Pequim. Suspeitávamos, no entanto, que, embora a um nível não consciente nem intencional, houvesse qualquer outra razão. E, finalmente, após uma longa reflexão, chegámos à seguinte conclusão: tinham deixado aberto aquele único restaurante com fins educativos. Os que para ele eram convidados, todos visitantes ocidentais e portanto burgueses, deveriam tomar consciência, ao devorarem as iguarias da antiga cozinha chinesa, de que estavam a cometer uma infracção, uma transgressão, quase um delito. Era-lhes consentido, em suma, uma vez por

outra, que comessem, não mal, como comiam nos hotéis do turismo de massa, mas muitíssimo bem, como acontecia nos restaurantes de antes da Revolução Cultural. Fá-lo-iam, no entanto, com um sentimento de culpa. E, por ricochete, viriam depois, com a digestão, o arrependimento, a emenda, a persuasão. Talvez tudo isto, repitamo-lo, não fosse intencionalmente concebido. Talvez, em plena consciência, mais não se pretendesse do que enriquecer com mais uma atracção o programa turístico. Mas na realidade (a realidade não consciente da Revolução Cultural) era uma lição que se queria ministrar. Era um pouco como se após a abolição dos bordéis, na Itália, um único bordel tivesse sido deixado aberto, também neste caso com fins educativos, para mostrar quanto a prostituição é feia e inspirar, consequentemente, um salutar sentimento de culpa.

Ao aproximar-se o fim da nossa estada em Pequim, um dia, ao fim da tarde, o nosso guia, no momento em que ia a despedir-se, disse-nos:

— Os senhores esta noite não jantam no hotel.

— Porquê?

— Vão comer a um restaurante para apreciar o pato de Pequim.

— Que é isso do pato de Pequim?

— É o prato típico mais famoso de Pequim. Ao jantar não vos servirão outra coisa que não seja pato.

— Só pato?

— Sim, só pato. É muito bom.

— O senhor também virá connosco comer o pato de Pequim?

É uma pergunta supérflua; mas desta vez, sem eu

bem saber porquê, escapou-se-me da boca. O guia nunca come connosco, está-lhe vedado ou, porventura (como acontece na China), é-lhe «desaconselhado» fazê-lo. Nós somos ocidentais e, portanto, burgueses; por consequência, não está bem que o guia coma connosco. Isto faz-me lembrar um pouco da Índia, onde não se come com os europeus, umas vezes porque se é brâmane e se tem receio de se emporcalhar, outras porque se é pária e se tem medo de emporcalhar os outros.

Observo-lhe:

— E como é que nós havemos de ir, assim, sòzinhos, ao restaurante?

— O motorista levá-los-á ao restaurante e esperará cá fora que os senhores acabem de jantar para os reconduzir ao hotel.

— Só nós os dois?

— Sim! Só os dois.

Deixa-nos no hotel em que estamos hospedados e subimos para o nosso quarto. Neste hotel, um dos maiores de Pequim, há duas enormes salas de jantar, numa das quais se come à maneira chinesa e na outra ao estilo ocidental. Na sala dos Chineses há sempre imensa gente: delegações, grupos, mesas cheias. Na ocidental, só nós dois é que costumamos comer; as seis ou sete criadas desta sala quase não têm que fazer. Enquanto uma delas nos serve, as outras estão sentadas nos parapeitos das janelas a ver o que se passa lá fora, na rua, a observar o perpétuo espectáculo da Revolução Cultural com as suas demonstrações, paradas, desfiles, procissões. A diferença entre a comida que se serve

na sala em que se come à maneira chinesa e a que é servida na sala em que se comem refeições ao estilo ocidental é pequena: na sala chinesa, os pratos, quase sempre fritos, são servidos já cortados em bocadinhos e comem-se com os clássicos pauzinhos; na ocidental, os mesmos pratos, igualmente fritos, são servidos em nacos grossos e comem-se com faca e garfo.

Eis-nos no nosso quarto. É um quarto de cama de tipo russo, czarista, oitocentista; aqui ainda a Revolução Cultural não chegou. Dividido em duas partes por um arco, há na primeira dois leitos monumentais com colchas almofadadas e enormes travesseiros; na segunda, o já bem conhecido e infalível grupo de poltronas e canapés cobertos por uma capa cinzenta, com rendas nos braços e nas costas. Sobre uma mesinha, o bule do chá, as chávenas, o termo com água a ferver, o pacotinho do chá. Nesta segunda parte do quarto seria talvez possível recostar-se uma pessoa numa poltrona e ler em paz. E nós temos justamente uma quantidade de opúsculos, livros e livrinhos de Mao para ler. Mas não é possível. Lá fora, instalado mesmo por cima da janela, há um altifalante que começa a berrar às seis da manhã para só parar quando a noite já vai adiantada. Berra, ora com uma voz que se esforça por ser suave, feminina, ora com uma voz não menos esforçadamente grave, máscula. Ao que parece, são textos de Mao que ele berra. E assim nos encontramos perante uma contradição paradoxal: os textos de Mao transmitidos pelo altifalante, textos que não compreendemos porque são berrados em chinês, impedem-nos de ler os textos de Mao traduzidos em inglês e em francês que, pelo contrário,

estaríamos em condições de perceber. Caprichos da propaganda!

Mal entramos no quarto, Dacia e eu procedemos a uma consulta mútua. Tratando-se de um convite para jantar, como nos devemos vestir? Habitualmente andamos vestidos à maneira chinesa: camisola de manga curta e calças. Mas, depois dos giros durante um dia inteiro, as nossas camisolas e as nossas calças estão sujas e amachucadas. Temos de mudar de roupa. Mas que iremos enfiar?

Sugiro:

— Talvez possamos vestir, tu uma blusa leve e uma saia, eu, um fato azul.

— Saia? Nem pensar nisso! A saia não agrada aos Chineses. É um sinal de corrupção burguesa. Não te lembras de que no primeiro dia me cuspiram para cima?

— Foi uma criança...

— Sim, mas uma criança que tinha ouvido a rádio...

— Bem! Então vamos fazer uma coisa: tu vestes as calças como de costume e eu visto o fato azul, porque não tenho mais nada para enfiar.

— Está bem! Mas sem gravata...

— Porque é que não hei-de pôr uma gravata?

— A gravata aqui, na China, é um símbolo da burguesia. Já reparaste que não se vê uma única pessoa engravatada? Todos andam com a túnica abotoada até ao pescoço ou com a camisa à Robespierre.

Por volta das oito da noite saímos do quarto. Corredores soturnos, mal iluminados, de clima igualmente czarista, oitocentista, dostoievskiano. No átrio do mesmo piso, o criado de quarto recebe a nossa chave, após o

que entramos num ascensor que em qualquer hotel do Ocidente não passaria de um monta-cargas. Paredes sujas rudemente esmaltadas de amarelo; portas de ferro. A rapariguinha que manobra o ascensor cavaqueia com os hóspedes que nele se apinham. São, todos eles, chineses. O hotel, que se chama Hotel das Nações, deveria em princípio alojar turistas estrangeiros; mas, por enquanto, somos nós os únicos. Todos os outros são, ao que parece, ou funcionários sem casa própria, ou gente que viaja por motivos oficiais.

Observo-os enquanto o ascensor vai interminàvelmente descendo, com paragem em cada andar. Todos de camisola de manga curta ou túnica de corte militar fechada no pescoço. Todos com os fatos limpos, isto é, lavados há pouco, mas fortemente amarrotados por não verem ferro de engomar há muito tempo. Paira no ar um cheiro misto a desinfectante e a couve: o desinfectante com que lavam o ascensor e a couve, que é um dos alimentos principais na China. Os chineses, esses, nem sequer olham para nós. É tudo gente educada, que sabe bem as linhas com que se cose. Já o mesmo não acontece nas ruas, que estão cheias de camponeses ingénuos e simplórios, vindos a Pequim sabe-se lá de que distantes e obscuras províncias; aí, os transeuntes não fazem senão mirar-nos. Somos seguidos, rodeados por gente que nos olha de boca aberta, descaradamente, com espanto, como é próprio dos camponeses. Olham sobretudo para os olhos azuis de Dacia. Na China, dizem-me, os olhos azuis são indício de uma excepcional ferocidade e malvadez. Não se julgue, porém, que o ódio às pupilas claras se deva às recentes campanhas xenó-

fobas contra os Anglo-Saxões e os Russos. Não! O terror e o horror dos olhos azuis, ao que parece, remonta à época das invasões mongólicas. Os Mongóis, de facto, tinham frequentemente olhos claros.

Chegamos ao átrio principal. Lúgubre, soviético, formalista. Tecto altíssimo e escuro; pilares quadrados grossos e também escuros; material pobre e rude, invariàvelmente escuro. No meio do átrio, tendo como fundo um grande guarda-vento forrado de veludo vermelho, destaca-se, branca, imaculada. uma enorme estátua de Mao, de gesso. Em volta da estátua e nos degraus atapetados de vermelho que conduzem ao pedestal há uma profusão de flores frescas, como nas nossas igrejas em torno do altar do santo. Só faltam as velas e os turíbulos com incenso. Detenho-me a observar a estátua. É de estilo estaliniano, edificante e realista. Mao é retratado com ar sorridente e a famosa verruga junto do queixo. Enverga a também famosa túnica militar abotoada até ao pescoço (vêem-se todos os botões) e as não menos famosas calças larguíssimas e muito descaídas, como é uso dos Chineses. No fundo, tenho pena que Mao, aos 74 anos e depois de uma vida inteira afastado de toda e qualquer espécie de adulação, tenha acabado por recorrer, seja embora por motivos políticos, ao culto da personalidade, tal como Estaline e, certamente, de uma maneira mais obsessiva do que o próprio Estaline. Também em Moscovo, nos átrios dos hotéis, havia estátuas de gesso de Estaline idênticas a esta de Mao. E ainda mais pena me faz que, tanto nas estátuas de Estaline como nas de Mao, a expressão seja a mesma: sorridente, afável, paternal. Sob essa

expressão, Estaline escondia um carácter impiedoso e sanguinário; mas Mao, que não é impiedoso nem sanguinário, não tinha por certo necessidade de semelhante transformação em pai dos povos. Mas é assim: vê-se que os camponeses de todo o mundo têm os mesmos gostos; o homem que está no governo, feroz ou não, querem sempre vê-lo, em efígie, semelhante a um pai benévolo e protector. Observo mais detidamente a estátua: entre gesso e armação, há-de pesar uns bons quintais. Faz-me lembrar alguma coisa ou alguém que não consigo, no entanto, identificar. Tento recordar-me, mas não sou capaz. Entretanto, saímos do hotel.

Já quase anoiteceu completamente. Por uma questão de economia, os candeeiros da avenida, também de um estilo oitocentista, com globos em cachos, um pouco à maneira dos da Praça da Ópera, em Paris, só estão acesos na parte superior. Na sombra, vêem-se passar silenciosamente os últimos enxames de bicicletas. Perto da porta do hotel, três rapazes com as braçadeiras dos guardas vermelhos não se cansam de martelar num enorme tambor, cujo som cavo reboa pela avenida sem lhe perturbar, por mais estranho que pareça, a solene paz campestre. Quase se respira o ar das veredas que cruzam os campos, à hora do crepúsculo, quando os últimos jornaleiros regressam, de bicicleta, a suas casas.

O nosso automóvel está a postos, já com a porta aberta. Entramos e partimos, seguindo avenida fora, no meio das bicicletas. De vez em quando somos ultrapassados por um camião a grande velocidade, repleto de operários ou então de guardas vermelhos com as bandeiras ao vento. Aqui e além voltamos a ver as costu-

madas procissões de tipo religioso: o retrato de Mao ostentado por duas raparigas, logo atrás as bandeiras e, por fim, em fila indiana, os manifestantes, cada um dos quais com o livro vermelho das citações de Mao apertado nas mãos.

Rodamos até à Praça Tien An Men, passamos pelo obelisco central consagrado à história da China moderna, desde a revolta dos Taiping até hoje, contornamos a porta monumental, com os seus contrafortes oblíquos e o seu tríplice telhado com as extremidades viradas para cima, e dirigimo-nos para uma rua muito movimentada da velha Pequim. Por toda a parte, nos sítios em que, em tempos, de um lado e do outro da porta se erguiam muros agora demolidos, vêem-se buracos, montões de cal, tapumes: são os trabalhos públicos para a construção do metropolitano. Entramos na rua: aqui e além vamos passando por edifícios de um vermelho vivo, cor de fogo, com ideogramas pintados a ouro: sedes de organizações partidárias ou de organismos do Estado. A certa altura o carro pára e vemos uma porta de dois batentes, com um ar quase escandalosamente ocidental. Alguém está espiando por detrás dos vidros, mas desaparece logo que nos vê. É ali a entrada do restaurante. Embaraçados, um tanto envergonhados, descemos do automóvel, atravessamos a multidão e entramos.

Tal como no hotel, voltamos a ter a impressão de dar um salto para o passado e para a Europa, mas para um passado e uma Europa vistos através da Rússia czarista: átrio neoclássico com pavimento xadrez branco e preto; dois canapés iguais, com o veludo vermelho

puído e poeirento; dois grandes espelhos baços e amarelados com molduras de estilo Império. Por uma escada em V sobe-se ao piso superior; os degraus de mármore branco estão cobertos por uma passadeira vermelha já bastante gasta. Verificamos que o segundo piso foi dividido em variadíssimos compartimentos pequenos com divisórias de uma matéria plástica marrom. Foi-nos reservado um desses gabinetes: uma grande mesa redonda por baixo de um lustre da Boémia com pendentes e prismas de cristal, mas com lâmpadas que dão pouca luz; duas únicas cadeiras e também dois únicos talheres, face a face, a grande distância um do outro. Ficaremos portanto sós, como se fosse para uma ceia galante. Há uma janela com pesados cortinados cujos motivos ornamentais são flores escuras. Está fechada e a vista para o exterior encontra-se tapada por jornais de parede colados nos vidros. O altifalante de um dos muitos aparelhos de rádio espalhados pela rua berra desalmadamente como o que se encontra por cima da janela do nosso quarto no hotel. Levanto-me e vou espreitar os gabinetes vizinhos através das fisgas das divisórias. No da direita estão um homem e uma senhora, ambos chineses; trata-se certamente de um funcionário com a mulher: comem com um ar compungido, muito sérios, sem falar. No da esquerda [1] encontram-se três japoneses e três chineses, que certamente estão reunidos num jantar de negócios; há neles um ar retraído, de desconfiança recíproca. Volto a sentar-me e, por momentos, ficamos os dois calados a olhar um para o outro.

[1] No original, certamente por lapso, diz-se outra vez «No da direita...» *(N. do T.)*.

Depois desatamos a rir ao mesmo tempo: que diabo de convite aquele! Sós, encerrados num gabinete de uma desconfortável intimidade, sem comensais chineses, com as janelas fechadas e os vidros obscurecidos pelos jornais de parede e, ainda por cima, quase sem podermos falar, porque no-lo impede o altifalante, tal a força com que despeja aquela para nós incompreensível propaganda! Sós e condenados a experimentar o sentimento de culpa que poderá assaltar-nos ao comermos pato de Pequim num país que se alimenta predominantemente de arroz, de milho e de couve!

Aparece finalmente uma graciosa, gentilíssima criada de mesa, que nos traz os acepipes. Já tínhamos sido avisados de que o jantar seria única e simplesmente constituído por pato. De facto, os acepipes compõem-se de fatiazinhas de fígado de pato, pedacinhos de pato assado frio e tirinhas de pele de pato. Passam-se alguns minutos e eis que — coisa incrível de se ver! — surge uma aparição surrealista: semelhante em tudo a um *chef* francês, com avental branco atado à cintura e um grande barrete também branco na cabeça, o cozinheiro em pessoa apresenta-se e mostra-nos, numa travessa, com um gesto tradicional, tal como se faz nos bons restaurantes de Paris, o pato inteiro, já assado. Submete-o à nossa aprovação antes de ser trinchado. Com um mover de olhos, aprovamos.

Passa ainda mais um quarto de hora; a rádio berra, nós já comemos os acepipes todos e ficamos a olhar um para o outro. Reaparece então a criada com um prato de pedaços de fígado de pato grelhados. Servem-se acompanhados de uma espécie de farinha branca de

sabor agradável, que lhes dá um paladar requintado, mas estranho.

— É bom — afirmo.

— É óptimo.

— Nunca comemos tão bem desde que estamos na China.

— É verdade. É a primeira vez que comemos realmente bem.

— No entanto, quando comíamos no hotel, comíamos mal, é certo, mas como todos os outros, e, por isso mesmo, com boa disposição. Aqui, ao invés, comemos bem, mas com um sentimento de culpa.

— Porquê?

— Porque os chineses do povo, ou seja, a imensa maioria, não se podem dar ao luxo de comer pato de Pequim com alguma frequência. Talvez até nunca. E porque fomos aqui enfiados, os dois sós, neste sinistro gabinete reservado à maneira capitalista para nos banquetearmos com uma ceia daquelas que, nos tempos da Belle Époque, acabavam com champanhe e depois... no canapé. A diferença é que aqui a rádio e os jornais de parede nos fazem lembrar que a Belle Époque já morreu há bastante tempo. Sabes o que estou a imaginar?

— O quê?

— Que sou D. João na cena do último acto. E que desafiei, isto é, que convidei para cear, «*la statua gentilissima del gran commendatore*» [1], ou seja, a estátua branca de Mao, de gesso, que se encontra no átrio do nosso hotel. Convidei-a sem rebuço, embora um

[1] Palavras do libreto do *D. João*, de Mozart: «*(Ó) estátua gentilíssima / do grande comendador*» *(N. do T.)*.

tanto arrojadamente, a vir comer connosco pato de Pequim. Pois bem! Daqui a pouco vais ouvir uns passos lentos, pesados, martelando o chão, terríveis, e, logo a seguir, uma voz de baixo profundo que pronunciará: «*Don Giovanni a cenar teco / m'invitasti e son venuto.*» [1] Depois, a estátua agarrar-me-á a mão e arrastar-me-á para o inferno — o inferno capitalista, quero eu dizer.

— Mas que estátua? Não estou a compreender...

— Já to disse: a estátua de Mao que está na entrada do nosso hotel.

— Que tem D. João a ver com a China de Mao?

— D. João é, por antonomásia, a personagem cheia de prosápia e intrépida do Ocidente. Em todo o europeu há ou pode haver um D. João.

— Sim. Mas o comendador não é Mao.

— E porque não? Não te recordas? «*Pentiti cangia vita. / È l'ultimo momento.*» [2] Eis palavras que poderiam ser ditas por Mao a todos os capitalistas e revisionistas, de acordo com a sua bem conhecida propensão didáctica e educativa de origem confuciana. Mas D. João, esse, só pode responder: «*No, no, ch'io non mi pento.*» [3] Mao-Comendador insiste: «*Pentiti scellerato.*» [4] E D. João, do seu canto, contraria-o: «*No, vecchio infatuato.*» [5] O contraste é insanável. Cada um de nós dois

1 Do libreto do *D. João:* «*D. João, a cear contigo / convidaste-me e eu vim.*»

2 Idem: «*Arrepende-te, muda de vida. / É o momento derradeiro.*»

3 Idem: «*Não, não, que eu não me arrependo.*»

4 Idem: «*Arrepende-te, perverso.*»

5 Idem: «*Não, velho enfatuado.*»

é um D. João. E dentro de instantes Mao vai chegar, melhor dizendo, vai chegar a sua estátua com os seus passos que pesam diversos quintais de gesso.

— Estás sempre a brincar.

— Também D. João brinca sempre.

Desatamos ambos a rir; mas o cenário continua a ser lúgubre e obstinadamente simbólico e significativo: dois burgueses instalados à mesa, com os berros da rádio lá fora e as janelas cheias de jornais de parede. No compartimento, uma luz mortiça, triste, de velório. Ambiente fúnebre. Ouvem-se passos, mas estes, para falar verdade, são leves. A porta abre-se também ao de leve.

— Aí vem a estátua de Mao! Preparemo-nos...

Mas quem na realidade entra é a criada, que traz, numa travessa, o prato principal: o pato assado, agora todo partido em pedacinhos. Comemos. A pele estala nos dentes, cheira que consola, está crestada por fora e é gorda por dentro; a polpa é branca, delicada, leve, e está no ponto de cozedura ideal. Juntamente com o pato assado, a criada apresenta-nos uma canja de pato, com fatiazinhas muito finas de pepino e cogumelo.

Dacia queixa-se:

— Que pena! Quando estamos no hotel, tenho sempre fome, mas a comida é má. Hoje, que, pelo contrário, a comida é requintada, não tenho mesmo fome nenhuma!

— Deixa lá, que eu como por ti e por mim. Passa-me lá a tua parte para juntar à minha. É certo que tenho um sentimento de culpa. Mas, já que peco, quero pecar até ao fim, até dar um estoiro!

Entra de novo a criada e traz-nos uma outra parte

do pato, o peito. E volta ainda uma vez mais para nos servir uma segunda canja, um caldo leve, delicado, com as asas do pato. Para acompanhar o repasto, bebemos vinho de arroz quente, cerveja gelada, chá com jasmim. Os altifalantes berram agora mais do que nunca. Eu digo:

— Afinal de contas, a estátua não veio. Porque será?

— Talvez porque no inferno capitalista já nós estamos e não é preciso que ela venha para nos levar lá.

— Eu creio que, se a estátua tivesse vindo, nos teria muito simplesmente dado o livrito vermelho das citações de Mao, após o que se teria retirado. No inferno dos Chineses não está ninguém porque para ninguém existe realmente a danação. Todos podem ser recuperados, reeducados, graças a uma oportuna lavagem ao cérebro. Todos podem ser, graças à leitura do livro de Mao, desviados da estrada do capitalismo e orientados para a do maoísmo.

— Agrada-te essa ideia da estátua de Mao e de D. João porque és um literato e metes a literatura em tudo. Mas nós, neste momento, não estamos em Spoleto, no festival de música. Estamos em Pequim.

— Não, não estás a compreender-me. A ideia de que a estátua de Mao tenha uma função análoga à do comendador no *D. João* é a expressão do sentimento de culpa que os Chineses, conscientemente ou não, me fizeram experimentar esta noite, ao convidar-me para vir a este restaurante comer pato. Se eles não estivessem tão dominados pela sua mania educativa, o que deveriam ter feito era fechar também este lugar de delícias burguesas que ainda sobrevive e exportar os patos para o

estrangeiro, para, com as divisas assim obtidas, comprarem talvez o material para a bomba atómica.

— Pronto! Lá estamos nós caídos na bomba atómica!

— Pois claro! O Convidado de Pedra que se apresenta a um D. João cheio de prosápia e hedonista é Mao que se apresenta a um mundo ocidental cínico e amigo de se banquetear para o admoestar, ameaçando-o com a bomba.

A refeição terminou e a estátua de Mao não apareceu (de estátuas dessas está, contudo, cheia a China). Nós temos agora a sensação singular de que nos devíamos escapulir o mais depressa possível do restaurante, como os fregueses que não têm dinheiro para pagar a conta. Sabemos perfeitamente que fomos convidados e sabemos ainda que aqueles que nos convidaram e os que depois nos serviram são todos pessoas gentis e corteses, sinceramente contentes por nos darem uma oportunidade de apreciarmos o prato nacional que é o pato pequinês. Mas, sem qualquer culpa deles, o sentimento de culpa é que se apossou de nós.

Proponho:

— Escapemo-nos antes que a criada volte.

E assim nos vamos embora; ou, melhor, fugimos. Descemos as escadas duas a duas, atravessamos o melancólico átrio, com os dois canapés vermelhos e os dois grandes espelhos dourados, e eis-nos na rua, envolvidos pela multidão. Procuramos o automóvel, entramos nele e partimos.

Comentário meu:

— Cometemos um grande pecado e ele agora está a pesar nas nossas consciências de burgueses capitalistas.

— O que fizemos foi simplesmente comer um jantar requintado. E agora temo-lo, leve e bom, no nosso estômago de pessoas que são feitas como todas as outras, susceptíveis de apreciar as coisas boas da vida.

O desafio de Hong-Kong

Pergunto a Dacia:

— Serão estes os mesmos chineses que vimos ainda há dias desfilar em Pequim, com as bandeiras, os retratos de Mao, os livrinhos vermelhos das citações do mesmo Mao?

— Sim, são os mesmos. Isto é: não são precisamente os mesmos, num sentido individual. Mas os mesmos no sentido de que também estes fazem parte do povo chinês.

— Então está provado que se pode fazer dos homens aquilo que se quiser. Ou que os homens podem fazer de si próprios aquilo que quiserem.

— Digamos que os homens podem fazer de si próprios aquilo que quiserem.

Estamos num hotel de Kowloon, bairro continental da cidade insular de Hong-Kong. É um bairro inteiramente chinês; os europeus vivem na ilha. Através da nossa janela, situada no 20.º andar, vemos, mesmo defronte, a pouquíssima distância, um palácio, ou, melhor, um quase arranha-céus de tipo popular. Está, como já disse, muito perto; entre a sua fachada e a nossa apenas há, lá muito em baixo, um pátio de cimento, de uma nudez fria que só não está completamente vazio

porque nele se encontram espalhadas várias imundícies. Da nossa janela distinguem-se claramente a exiguidade dos apartamentos, de um ou dois quartos que mais parecem celas, e a promiscuidade sufocante das pessoas que neles habitam. Em certos compartimentos, os leitos estão fixados na parede um por cima do outro, como nos beliches dos navios; é quase noite, mas muitos dos habitantes, desocupados ou ociosos, estão estiraçados nas camas, de costas e assentos voltados para as janelas e quase a saírem por elas, como se estivessem à espera de que daquela exposição ao ar lhes viesse qualquer alívio contra o húmido mormaço tropical. Homens em cuecas, crianças nuas, movem-se com dificuldade e lentidão nos quartos exíguos e atravancados: mulheres de pijamas pretos cozinham de pé em frente de minúsculos fogões. São chineses pobres, talvez menos pobres do que os de Cantão e de Pequim; mas, em contrapartida, desenraizados da civilização do seu país e aqui amontoados, sem qualquer autêntica transplantação para um outro húmus cultural, sobre o rochedo nu de uma grande cidade de 4 milhões de habitantes, exclusivamente mercantil e colonial. O que equivale a dizer que todas estas famílias que vemos fervilhar em promíscua e angustiosa coabitação naquele enorme edifício perfilham (ou fingem perfilhar) a mesma visão do mundo que é a dos banqueiros, dos comerciantes, dos industriais, cujas belas e grandes vivendas ontem admirámos, durante uma volta pelos bairros residenciais das colinas de Hong-Kong, meio escondidas ao fundo de luxuriantes jardins subtropicais.

Dacia observa:

— Grande parte deles são comunistas. Aqueles livrinhos vermelhos das citações de Mao que trouxemos da China em traduções inglesas e francesas foram autênticamente disputados pelos rapazitos dos ascensores e pelos paquetes. E também os emblemas com a cabeça de Mao.

— Talvez sejam antes os que, por não serem comunistas, fugiram da China para aqui. Como, por exemplo, o nosso motorista de ontem, que tinha conduzido uma auto-ambulância americana durante a guerra entre nacionalistas e comunistas e que agora tem medo de ser fuzilado se os Chineses invadirem Hong-Kong.

Após uma pequena pausa, continuo:

— O capitalismo é causa de diversos efeitos. O principal e o mais visível é talvez o de colocar os homens e os objectos ao mesmo nível. E não raro o de fabricar objectos que têm um aspecto mais agradável, mais bem acabado, mais atraente, mais belo, do que quer os homens que os produzem, quer os que os consomem. Talvez seja esta a origem da ideia do «nouveau roman» francês sobre a autonomia e importância dos objectos em relação ao homem e sobre a transformação do homem, em nossos dias, num objecto como todos os outros, talvez até menos central e significativo do que os outros. E de facto, com frequência, nos países capitalistas, os fatos são mais belos do que aqueles que os vestem, os automóveis mais imponentes do que aqueles que os guiam, as casas mais fantásticas do que aqueles que as habitam. Subamos agora ao terraço do hotel e vamos ver de lá Hong-Kong, cidade que decerto é infini-

tamente mais bela do que aqueles, ricos e pobres, que nela vivem.

Eis-nos pois no *roof-garden* do hotel. Sim! Hong-Kong é bela, belíssima, de uma beleza que faz lembrar um pouco a de Nova Iorque. Como a beleza de uma irmã mais pequena faz recordar por vezes a de uma irmã maior. É a hora de o Sol se pôr, com um céu já verde e velado por cima das nossas cabeças, mas ainda vermelho no horizonte. As colinas escurecidas pelas sombras do entardecer, cheias de uma vegetação subtropical impura e delirante, servem de fundo a grupos compactos de arranha-céus brancos, esguios, puros, espirituais, já todos cintilantes e incrustrados das jóias das janelas iluminadas. A cidade estende-se na nossa frente num semicírculo que acompanha toda a extensão da baía, a qual a esta hora é de um azul escuro, duro, mineral, precioso, cortado por reflexos purpúreos. Inúmeras silhuetas de navios fundeados, negras como tinta-da-China, destacam-se no fundo mais claro do céu e do mar; silhuetas enormes de transatlânticos, compridas e baixas de petroleiros, altas e maciças de cargueiros, mal aflorando à superfície de submarinos, finas, recortadas e aguçadas de navios de guerra. Entre estes perfis negros e imóveis deslizam, não menos negros, os rebocadores pançudos de altas e delgadas chaminés, os sampãs com proa e convés recurvados semelhantes a embarcações medievais.

Depois de ter olhado com todo o vagar aquele maravilhoso panorama, digo:

— Hong-Kong é uma cidade rejuvenescida.

— Rejuvenescida porquê?

— Porque quando aqui estive há mais de trinta anos era uma velharia vitoriana. Lembras-te do edifício dos correios, esse anão apertado entre dois gigantescos arranha-céus brancos, baixo e comprido, de tijolos cor-de-sangue-de-boi escurecidos pela humidade, em estilo neogótico? Pois bem! Hong-Kong, nessa altura, era quase toda assim. Os ingleses moravam nas colinas, em vivendas estucadas de estilo eduardino, *liberty;* os chineses amontoavam-se na zona do porto em caravançarais sórdidos, malcheirosos, com balcões a cair ou varandas todas tortas. Havia alguns bancos em estilo imperial, oitocentista, de granito escuro e brilhante, sinistramente respeitáveis. E era tudo. Torno a dizer-te: Hong-Kong rejuvenesceu.

Efectivamente, Hong-Kong rejuvenesceu, ou, se se preferir, transformou-se, de cidade britânica colonial e mercantil que era, em metrópole neocapitalista e americanizada. As origens desta transformação são curiosas e merecem uma explicação. Ei-la, em breves palavras.

Vai quase para vinte anos, o fotógrafo francês Cartier Bresson publicou um álbum de fotografias sobre a China. Era no ano do triunfo de Mao; entre as muitas fotografias nele incluídas, uma havia que então me pareceu particularmente expressiva e eloquente. Essa fotografia, tirada no dia imediatamente anterior àquele em que as tropas comunistas entraram em Xangai, mostrava uma fila de homens e de mulheres que, em estranho pânico, simultâneamente frenético e controlado, se aglomeravam apressadamente junto da portinhola da caixa de um banco para levantar os depósitos e pô-los a salvo antes da chegada das tropas maoístas. A fotografia

tinha-me impressionado na medida em que era um documento em primeira mão daquilo que geralmente acontece na iminência de uma invasão. Em tempos faziam-se embrulhos com tudo aquilo, muito ou pouco, que se possuía; hoje retiram-se os depósitos dos bancos: o mundo muda pouco. Mas naquela fila de corpos comprimidos e apertados uns contra os outros, de rostos contraídos, ávidos e ansiosos, lia-se mais alguma coisa para além do medo de perder o dinheiro e esse mais alguma coisa não surge assim com tanta frequência. Era o sentimento de terror que inspira não tanto a ruína material como o desmoronar da escala de valores segundo a qual até então se tem vivido. Essa escala de valores, daí a umas horas, já não existiria, iria ser violenta e radicalmente substituída por essa outra escala de valores que era a do comunismo maoísta. Por isso, a invasão comunista não era uma invasão como outra qualquer, passada a qual, ainda que tivesse sido cruel, se volta às velhas residências, aos velhos negócios; era, pelo contrário a invasão do *outro*, do *diferente*, do que não consentirá, nunca mais, o regresso ao que era dantes. Algo de parecido com acontecimentos — esses não fotografados... — como a penetração dos Turcos na Constantinopla cristã ou a dos Espanhóis na capital do México pré-colombiano. A fotografia dava, em suma, testemunho de uma derrota irreparável, radical, definitiva.

E, no entanto, estranho é que se diga, é justamente a esses lastimáveis depositantes chineses de Xangai que Hong-Kong deve a sua prosperidade, o seu rejuvenescimento. Isto, como é natural, é dito em sentido metafórico: os pequenos depositantes fotografados por Cartier Bresson, se conseguiram escapar, esses foram apenas engrossar a multidão da arraia-miúda de Hong-Kong: traficantes de toda a espécie, negociantes, prostitutas, caixeiros. Os que mudaram a face de Hong-Kong foram, pelo contrário, os riquíssimos compradores, usurários, senhores da guerra, terratenentes. Estes não fizeram bicha diante das portinholas das caixas dos bancos; não fugiram em pânico. Transferiram muito tranquilamente, com uma telefonadela ou duas, os seus capitais de Xangai para Singapura, para Tóquio, para a Formosa, para Hong-Kong, indo depois eles mesmos, còmodamente instalados, de avião, com as mulheres, concubinas, filhos, criados, cozinheiros e mordomos, tomar de novo posse dos referidos capitais. Isto, porém, não impede que o terror fotografado por Cartier Bresson o tenham experimentado todos eles, tanto os pequenos depositantes como os grandes usurários. E o nexo entre esse terror e o actual rejuvenescimento de Hong-Kong está, paradoxalmente, naquela operação financeira em aparência simplicíssima, mas na realidade, pelo menos em sentido psicológico, bastante complicada, a que vulgarmente se dá o nome de investimento. Hong-Kong deve, de facto, o seu rejuvenescimento à instilação nas suas velhas veias coloniais de uma quantidade maciça de capitais dos chamados chineses do ultramar, isto é, na sua maior parte, de capitais retirados da China no momento do triunfo maoísta.

É um paradoxo significativo da história o facto de com frequência um regime derrotado e desbaratado recuperar a sua coesão e a sua força não já na tranquili-

dade de uma situação favorável, mas antes ao contacto imediato com uma ameaça mortal. Ao desafio do comunismo de Mao que se detivera provisòriamente nos subúrbios de Hong-Kong, o neocapitalismo chinês respondeu com o desafio do investimento financeiro precisamente na cidade que todos davam como liquidada. Foi de desafio que falámos, mas também poderemos falar de lançamento de dados, de uma carta jogada com o máximo de riscos, de *bluff*, de aposta; mas talvez seja mais exacto dizer que se trata de um desafio que tem a particularidade de ser largamente inconsciente, isto é, de pertencer mais à biologia do que à história. A consciência histórica, ou, pelo menos, a convicção de a possuir, essa está do outro lado da fronteira, na China de Mao. Aqui, em Hong-Kong, estamos perante o mesmo e absurdo impulso que impele um trepador a agarrar-se com unhas e dentes a uma parede, uma árvore a estender os ramos para o sol por cima de um muro. Neste sentido e apenas neste sentido se pode falar de desafio entre Hong-Kong e a China de Mao: como de dois extremos que se defrontam com o máximo de essencialidade e de pureza: de um lado, tudo é voluntário, programático, consciente; do outro, tudo é involuntário, espontâneo, inconsciente.

O desafio do capitalismo chinês do «ultramar» ao comunismo de Mao é baseado nesta reflexão simples: «Sim! Bastaria que os comunistas disparassem um só tiro de canhão, e logo os Ingleses, que outra coisa não querem senão liquidar também esta colónia, se iriam embora o mais depressa possível. Mas disparar esse tal tiro de canhão é coisa que os comunistas não farão.

E isto não só porque lhes convém que Hong-Kong, único porto chinês dotado de todas as condições modernas, continue aberto ao tráfico com o mundo inteiro, mas ainda porque, se não existisse Hong-Kong ali mesmo à mão de semear, teriam de inventar um outro porto do mesmo género, criar uma nova Hong-Kong, dirigida, organizada e administrada por intermediários estrangeiros que consentissem um ingente comércio chinês com os países capitalistas sem o perigo de compromissos de ordem política.»

Esta reflexão permitiu o extraordinário desenvolvimento do porto de Hong-Kong, que é hoje o quinto do mundo; mas na origem da reflexão, como sempre acontece quando de dinheiro se trata, está uma complexa rede de confianças: confiança dos capitalistas chineses nos Ingleses (os últimos acontecimentos têm demonstrado que esta confiança não era infundada); confiança dos Ingleses na China de Mao (hoje profundamente abalada); confiança da China de Mao em si própria (mais forte do que nunca). De todas estas confianças nasce o equilíbrio actual da situação de Hong-Kong, equilíbrio que agora, se não está pròpriamente destruído, se encontra pelo menos gravemente comprometido pela tentativa, por parte dos Chineses, de transformarem a colónia inglesa numa espécie de Macau. Aqui, como se sabe, uma solução de compromisso foi encontrada mediante negociações com Portugal. Em Hong-Kong, pelo contrário, o desafio inconsciente do capitalismo chinês do «ultramar» foi agravado pela recusa inglesa, esta perfeitamente consciente, de seguir o exemplo de Portugal.

Eis-nos agora numa das ruas principais de Kowloon.

Lojas indianas, cujos caixeiros usam turbante e túnica branca e onde o que mais se vê à venda são os tecidos de algodão de Madras; lojas inglesas, com predomínio daquelas em que se vendem roupas e calçado, lanifícios, artigos de desporto e das livrarias; lojas japonesas para venda de artigos fotográficos, transístores, brinquedos, lacas, cerâmicas; lojas chinesas de curiosidades, antiguidades, porcelanas, bricabraque, recordações; lojas americanas onde há profusão de *blue jeans,* blusões, camisetas estampadas e axadrezadas e toda a espécie de rouparia para a nova vaga; lojas francesas com as suas especialidades de perfumaria e artigos de moda parisiense; lojas malásias, filipinas, alemãs, persas, árabes; lojas de toda a espécie e qualidade. E, entremeados com as lojas, restaurantes chineses, europeus, japoneses, coreanos, polinésios, bares de todos os tamanhos e feitios, *night clubs* subterrâneos, casas de chá, cambistas, cinemas, salas de jogos americanos, um nunca acabar de distracções. Por sua vez, nos andares superiores, multiplicam-se os banhos turcos, massagistas, institutos de beleza, cabeleireiros, estúdios fotográficos e, como era de esperar, presentes ainda que invisíveis, as discretas casas para encontros amorosos, as mitológicas *maisons de rendez-vous* que Robbe-Grillet ilustrou num dos seus romances cinematográficos. Aqui e além, ainda, agências de viagens, de turismo, de navegação aérea e marítima, de importações e exportações. Mais ainda: exposições de representantes de barcos com motor, de automóveis, de bicicletas, de motocicletas, de máquinas de costura ou de escrever. E, a acrescentar a tudo isto, montras e mais montras com louças, electrodomésticos de toda

a espécie, ferramentas, utensílios de uso caseiro, artigos de cirurgia, tabacos, doçaria. Mais espaçadamente, vão surgindo os grandes armazéns, enormes, com vários pisos, onde se vende de tudo, todos envidraçados, o que torna visíveis, da rua, as escadarias, os balcões das várias secções de venda e a multidão dos compradores. E não pararíamos aqui, a lista continuaria, pode mesmo dizer-se que teria de continuar se se pretendesse fazer uma descrição exaustiva; porque só uma descrição em forma de catálogo seria susceptível de comunicar com fidelidade o sentimento que se experimenta quando se passeia pelas ruas de Hong-Kong: um sentimento, para dizer tudo em duas palavras, de se encontrar uma pessoa numa cidade em que só há coisas para vender e para comprar, onde não há senão vendedores e compradores. Precisamente por isso é que o catálogo comercial, um catálogo de papel fino, com mais de mil páginas, contendo as listas das mercadorias seguidas do preço e de um breve comentário a realçar a sua excelência, esse catálogo, dizíamos nós, seria na verdade a única composição, por assim dizer, literária, susceptível de fornecer uma imagem adequada de Hong-Kong. A esta atmosfera até a austera República Popular da China se adapta. Senão, vejamos: eis-nos em frente de um grande edifício de dez andares em cujas montras se expõem modestos artigos manufacturados da China comunista e enormes retratos de Mao. Se é verdade que Hong-Kong é um desafio capitalista ao comunismo chinês, então também é verdade que, neste armazém, a China de Mao se desafia a si própria. Poderemos dizer que os extremos desta alternativa única da venda e da

compra se acham representados pelos fuzileiros navais americanos e pelas pequenas prostitutas com um ar infantil, talvez ainda autênticas crianças, que se apresentam com uma túnica fechada no pescoço, uma espécie de colarinho engomado em estilo Xangai de 1930, mini-saia rachada até à anca, maquilhagem exagerada e mal feita que lhes besunta o rosto e os lábios, olhos inocentes e oblíquos, também mal pintados. São essas as puras vendedoras porque a si próprias se vendem. E os gigantescos *marines* de ombros enormes, pequenas cabeças rapadas, andar gingão, esses, são os puros compradores que compram de tudo. De vez em quando, os dois extremos tocam-se, na expectativa de se abraçarem daí a pouco em sabe-se lá que sórdido hotel com quartos à hora. Então vemos a rapariga, toda satisfeita por se ter vendido, caminhar à pressa arrastando pelo braço o colosso americano, também ele aparentemente bastante satisfeito por a ter comprado. Mas a maior parte das vezes a vista não distingue nada de preciso, nenhum caso digno de nota, nenhum acontecimento particular. Nesta atmosfera ficamos, acima de tudo, aturdidos, deslumbrados pelo fervilhar delirante das ofertas, dos convites, dos chamamentos, dos engodos e dos elogios do produto característico do consumo. É a mesma atmosfera de certos bairros comerciais de Nova Iorque, de Londres e de Paris; mas aqui nada existe a não ser o comércio, e só ele, com uma sobrecarga de violência e de obsessão que naquelas cidades se não observa.

Nesta altura convém, no entanto, que se diga que nem todas as situações de contraste são situações de desafio. Não é verdade, por exemplo, que as nações

com regime comunista sejam «sempre» hostis àquilo que é característico do regime capitalista. É verdade, isso sim, que há certas nações comunistas que, por motivos frequentemente estranhos à ideologia política, são hostis a certas nações capitalistas. O mesmo será dizer que a coexistência é possível e que a hostililade não é devida à impossibilidade de coexistência. Há, por exemplo, um contraste de regimes indubitável entre a Itália e a Jugoslávia; mas não há desafio. Pelo contrário, como já disse, há desafio entre Hong-Kong e a China de Mao, ou, melhor, entre a China de Mao e o mundo inteiro. Ora acontece que é precisamente em Hong-Kong que o desafio entre o mundo e a China de Mao tem um carácter mais intransigente do que em qualquer outra parte.

Em que consiste então esse desafio? Diremos que consiste precisamente no facto de as duas situações em contraste serem ao mesmo tempo típicas e extremas. Hong-Kong tem todas as características do capitalismo, mas não tem uma única daquelas que, uma que outra vez, o capitalismo compartilha com o comunismo. Por seu turno, a China de Mao tem todas as características próprias do comunismo, e nem uma sequer daquelas que, uma vez por outra, o comunismo compartilha com o capitalismo. Em Hong-Kong de facto faltam, completamente, as correcções tradicionais da abstracção capitalista: a terra e os camponeses, a nação e a cultura nacional, a religião e a tradição religiosa. Hong-Kong é um exemplo cruel daquilo que pode o dinheiro por si só, isto é, o puro consumo sem outra justificação que não seja o lucro. Por outro lado, a China de Mao não

corrigiu até agora, nem parece disposta a corrigir, a abstracção comunista com as concessões (por ela apodadas de revisionismo) ao bem-estar e à liberdade individuais, concessões que são agora também habituais em outros países comunistas. A Revolução Cultural veio até confirmar e agravar a carência absoluta de semelhantes correcções. Assim, enquanto em Hong-Kong se vive para o lucro e para o consumo, na China de Mao, em matéria de consumo e lucro, o primeiro foi reduzido ao puramente necessário e o segundo foi simplesmente abolido. Trata-se de dois desafios que, como já dissemos, extremam as situações, e que, ao mesmo tempo, são de certo modo mais biológicos do que político-económicos. Ao nível da luta pela vida, tudo se torna essencial e extremo. E sobretudo já não há qualquer possibilidade de compromisso; mesmo quando, como é o caso da China de Mao e de Hong-Kong, o compromisso seja temporàriamente mantido de pé por ambas as partes.

Dé verdade, estão ali os comunistas?

Quem hoje, viajando de avião, descrever um arco que vai do aeroporto de Seul, na Coreia, ao de Banguecoque, passando por Tóquio e talvez por Manila, depois por Taipé e Hong-Kong e talvez por Kuala Lampur, e ainda, naturalmente, por Saigão, assiste a um fenómeno insofismável: o da invasão, melhor dizendo, da autêntica inundação da Ásia oriental por parte dos Americanos. Entre os Estados Unidos e a Ásia há, de permeio, o oceano Pacífico. Mas é como se houvesse, em vez dele, um fosso fàcilmente transponível. Os Americanos, nesta parte do mundo, empenharam-se realmente a fundo em vincar a sua presença e esse empenho, esse *Committment,* é não apenas militar, mas ainda, num sentido amplo, cultural.

No tocante à presença militar, é bem sabido que os Estados Unidos, através de exércitos pequenos ou grandes (Formosa, Coreia do Sul, Vietname, Tailândia), alianças (Austrália, Nova Zelândia, Filipinas, Hong-Kong) e concomitância de interesses (Japão, Indonésia, Malásia), controlam o Leste asiático. E no tocante à inundação cultural... Bem! Limitar-nos-emos, neste domínio, a observar que em qualquer invasão o invasor sugere, doa, impõe ao invadido, a cultura que é a sua;

mas, por sua vez, fatal e inconscientemente, recebe, aceita e adopta a cultura do invadido. É fatal, repitamo-lo, e dêmos à palavra «fatal» todo o seu trágico significado de origem. Se os Americanos, em vez de inundarem uma das partes do mundo de mais antiga civilização, tivessem invadido, por hipótese, o Bornéu, nesse caso, num abrir e fechar de olhos, sem querer e sem dar por isso, ter-se-iam *borneizado*. Ora, o que é que recebem e adoptam, mesmo sem dar por isso, os soldados atléticos, superalimentados e infantis, as mulheres louras, linfáticas e *desodorizadas,* as turbulentas crianças quase albinas que enchem os hotéis das cidades supramencionadas, passam pelos aeroportos, esgotam as lotações dos aviões que voam entre uma cidade e outra?

Ao nível da motivação consciente, sabe-se porque é que os Americanos estão na Ásia. É porque têm a obsessão e o ódio do comunismo. Entende-se que quando dizemos «comunismo» para definir aquilo que motiva a guerra de *containment* americana não nos estamos a referir ao comunismo objectivo, real, o de Marx, de Lenine e, porventura, de Estaline. Não! Referimo-nos, isso sim, a uma palavra mitológica e ao mesmo tempo já gasta, explosiva e simultâneamente inconsistente, a qualquer coisa, em suma, que se assemelha muito a essa outra palavra que é *imperialismo,* usada com a mesma frequência nos países que se consideram inimigos dos Americanos. Bem entendido, comunismo e imperialismo são duas realidades; bem entendido, nós vivemos num mundo partido em dois por essas duas realidades. Mas ao mesmo tempo, por estranho que possa parecer, as palavras «comunismo» e «imperialismo» designam agora

não já as realidades objectivas do comunismo e do imperialismo, mas sim os sentimentos daqueles que fazem uso destas palavras. O mesmo é dizer que elas exprimem algo de absolutamente impreciso, vago, mistificante, ilusório, irreal.

Os Americanos estão pois na Ásia para fazer frente ao comunismo. Mas ao mesmo tempo recebem dos Asiáticos alguma coisa que, no futuro, está destinada a corrigir, modificar, integrar profundamente o *american way of life*. Em que consistirá esta correcção, esta modificação, esta integração? Poder-se-ia responder que constituiria já uma grande correcção o facto de terem ido ver com os próprios olhos, quase tocar com a mão, essa coisa que é realmente o comunismo. Mas na Ásia não há só o comunismo. Antes dele havia outras crenças, talvez ainda mais importantes. Neste ponto convir-nos-ia fazer algo de irracional a que, por temperamento natural, não somos dados: profetizar. Limitamo-nos, em vez disso, a indicar, à guisa de exemplo, os efeitos, nos Estados Unidos, da guerra e, sobretudo, da ocupação do Japão. A cultura japonesa, o gosto japonês, os costumes japoneses, a visão japonesa do mundo, foram absorvidos em grau muito maior do que se poderia julgar pela América anglo-saxã e puritana. E talvez que a guerra e a ocupação do Japão não tenham sido, justamente, mais do que o primeiro passo dessa fatal inundação da Ásia pela América, desse casamento feito de ódio e de amor, dessa simbiose ou tentativa de simbiose...

Vou pensando estas coisas enquanto, de automóvel, aos solavancos por entre os buracos, os montes de entu-

lho e as poças de água, resultantes de tão numerosas quanto ineficientes obras públicas, corro através da cidade de Seul em direcção a Panmunjon, isto é, rumo à fronteira com a Coreia do Norte.

Acompanha-me um funcionário sul-coreano, amável, sorridente, cheio de lisura, e incrível, tenaz, inflexìvelmente optimista.

— Seul parece que nunca mais acaba — digo-lhe eu para meter conversa. — O centro é muito pequeno, mas a cidade é enorme. Os subúrbios começam, a bem dizer, no centro, e depois nunca mais têm fim.

— Era até há pouco tempo — responde ele com um sorriso — o centro de uma cidade de trezentos mil habitantes. Os imperadores tinham aí construído jardins e palácios; os Japoneses, uns quantos edifícios públicos e alguns hotéis. Depois, com a guerra, ficámos afogados pela emigração dos campos. Seul tem hoje quatro milhões de habitantes.

— Mas que fazem, como vivem, esses quatro milhões? Seul é rica? Há muitas indústrias em Seul?

Sempre a sorrir, responde:

— Não é rica e há poucas indústrias. Mas há-de tornar-se rica e havemos de criar as indústrias. Toda esta gente veio dos campos para trabalhar e progredir. Nós a faremos trabalhar e progredir.

Trabalhar e progredir? Olho para a rua que estamos a percorrer. Filas de casinhotos, barracas com lojecas de enormes tabuletas e montras minúsculas, de vez em quando uma casa maior, velha e com o reboco tirado, um que outro palácio de bom aspecto e mais moderno; os passeios, coalhados de gente apressada; uma torrente

de carros de todos os tipos que serpenteiam lentamente por entre os buracos e os montes de entulho das já mencionadas obras públicas.

Digo:

— Existem as metrópoles criadas pela concentração das riquezas, dos grupos dirigentes, das fábricas e dos produtos. E depois há também as metrópoles criadas por causas extra-económicas, como as guerras, o abandono dos campos, a necessidade de protecção, e assim por diante. As primeiras, com excepção do Japão, são quase todas ocidentais; as segundas, quase todas asiáticas. Parece-me que Seul pertence a esta última categoria.

Sem deixar de sorrir, responde:

— Nós faremos com que passe o mais depressa possível para a primeira categoria.

— Mas todas as indústrias e as matérias-primas se encontram na Coreia do Norte.

— As indústrias, estamos nós a organizá-las. Quanto às matérias-primas, importá-las-emos. Também a Suíça não tinha matérias-primas e, no entanto, tornou-se um país industrial.

A Suíça? Olho para as colinas íngremes, rochosas, nuas, de uma luminosidade exagerada, com autêntico carácter asiático, no fundo das quais, como uma água lamacenta no fundo de um terreno inundado, Seul se expande para fora do vale em que teve origem, alastrando por muitos outros vales limítrofes. E digo:

— O rendimento médio anual por cabeça é, na Coreia do Sul, de 108 dólares; o da República Popular da China é de 120 dólares e o do Japão de 800. Entre o

da China e o do Japão, de qual é que pretendeis aproximar-vos?

— Do rendimento do Japão, está bem de ver.

— Parece-me que o do Japão está ainda a uma grande distância.

— Sim, está bastante longe. Mas peço-lhe que reflicta nestes números.

— Quais números?

— Os seguintes: entre 1960 e 1963 houve um aumento global da produção, por ano, de cerca de dez por cento. Isto, a seguir ao lançamento do plano quinquenal de desenvolvimento económico. Sabe, por exemplo, quanto aumentou a produção industrial desde o ano passado? Dez por cento.

—Não sou capaz de fazer juízos com base nos números. Baseio-me antes naquilo que vejo. E a Coreia dá a impressão, pelo menos por agora, de ser um país subdesenvolvido e pobre, predominantemente agrícola, com uma enorme e caótica capital, cuja população parece ter um teor de vida bastante baixo.

— É baixo mas há-de elevar-se.

Mas... aí estão os campos. Na cidade vêem-se os efeitos da guerra, mas nos campos é a própria guerra que se vê, ou, melhor, aquele estado de coisas malsão e mais único do que raro, que é um regime de armistício que dura desde há quinze anos. Cai uma chuva miudinha nos campos muito verdes sob um céu coberto de nuvens negras, baixas e paradas; e nós caminhamos a passo de boi, atrás de uma coluna de autocarros. São autocarros cheios de tropa, com os soldados sentados em bancos corridos, formando duas filas, uma diante

da outra, de capacetes puxados para os olhos, inclinados para a frente. Olham para nós, mas é provável que não nos vejam: também nós fazemos parte desse sonho de olhos abertos que é a Coreia, a Ásia, a intervenção americana na Coreia e na Ásia. Numa curva, a coluna enfia, por entre duas sentinelas, pela entrada de um campo militar cercado de arame farpado. Lá dentro vêem-se filas e mais filas de canhões autotransportados, de blindados pintados de verde com a estrela branca, de casernas prefabricadas, igualmente verdes, e, por toda a parte, o vaivém dos soldados. Passamos adiante e temos finalmente o caminho livre na nossa frente. O carro acelera e eu pergunto ao guia:

— Quantos soldados americanos se encontram estacionados na Coreia?

— Cinquenta mil — responde com o habitual sorriso.

— E o exército sul-coreano quantos soldados tem?

— O exército sul-coreano tem seiscentos mil homens. — Faz uma pequena pausa e conclui: — É um dos mais fortes do mundo.

— Quantos soldados tendes vós no Vietname?

— Quarenta e cinco mil.

— A Coreia do Norte também enviou soldados em auxílio do Vietname do Norte?

— Por vontade da China teria enviado. Mas a Coreia do Norte recusou-se a isso.

— Como é que sabeis que a China queria, mas que a Coreia do Norte se recusou?

— Em Pequim, o Governo da Coreia do Norte foi inesperadamente atacado nos jornais de parede.

Não insisto. A Coreia é uma espécie de Polónia da

Ásia: influência chinesa, influência russa, influência americana, influência inglesa, ali se têm digladiado durante séculos. O resultado, pelo menos por enquanto, é a divisão da Coreia em duas partes. Entretanto, o automóvel continua a correr. Mas eis uma fila de soldados americanos que caminham lentamente, em fila indiana, à chuva, na beira da estrada. São, na sua maior parte, altos, descontraídos, louros. Apenas um ou outro pequerrucho, moreno, que deverá ser um ítalo-americano ou um porto-riquenho. Lá de espaço a espaço, um negro. Olham-nos de soslaio, enfadados, indiferentes. O carro acelera novamente, depois de ter abrandado. Eis uma coluna de blindados. Não sei porquê, vêm-me à ideia os elefantes de combate da antiguidade: as mesmas massas enormes, lentas, com uma torre do cimo da qual emerge uma pequeníssima cabeça de condutor indiferente e quase desumana, insensível até àquilo que a massa, na sua marcha, possa esmagar; os mesmos probóscides ou canhões anteriores que se estendem para a frente, ameaçadores.

Andados alguns quilómetros, avistamos um rio largo, mesmo larguíssimo, que gradualmente se vai desvendando à medida que nos vamos aproximando da ponte de ferro que o atravessa: amplas enseadas de água barrenta, acastanhada, margens pantanosas e baixas a sul, escarpadas e rochosas a norte. Um ar de solidão, de natureza despovoada, de deserto. Pensa-se logo na guerra (na Coreia pensa-se sempre na guerra...), imobilizada nestas margens, à espera que as pontes destruídas sejam reconstruídas. É um rio em que paira o desastre militar, a invasão ou a retirada. A ponte é

estreita, toda de ferro; ao longo dela, sob uma atmosfera sombria, soturna e chuvosa, caminham as sentinelas americanas. Outras sentinelas estão na extremidade da ponte, junto do posto de *contrôle*.

— Mas que precauções! — comento para o guia.

— Contra as infiltrações comunistas — elucida ele.

— Dão-se com frequência?

— Passam o rio de noite e até mesmo de dia. Se olhar com atenção, pode distinguir as patrulhas americanas lá em baixo, no meio dos canaviais. Pois que julga? É por causa dessas infiltrações que em Seul existe o recolher obrigatório desde há treze anos.

Eu não julgo nada, apenas estou aqui para ver. O automóvel volta a rodar através dos campos muito verdes e ensopados pela chuva, sob o negro céu primaveril, com o perfume intenso das acácias em flor a impregnar o ar. Eis-nos finalmente na zona desmilitarizada, que é assinalada por um cartaz escrito em inglês ao lado de uma espécie de pequeno arco de triunfo em estilo coreano. O carro roda agora no meio de uma paisagem levemente diferente: primeiro havia campos, arrozais, culturas, em suma; agora não há mais do que ervas e bosques bravios. E, por toda a parte, uma sensação de abandono.

O guia diz:

— É a zona desmilitarizada. Aqui não vive nem trabalha ninguém. Tornou-se selvática. E sabe uma coisa? Os animais bravios, como ninguém os caça, têm-se multiplicado extraordinàriamente.

— Que animais?

— Corças, coelhos bravos, faisões. Olhe, está a ver?

Olho para onde ele me indica e vejo, realmente, duas corças que, livres e felizes, se perseguem mùtuamente por entre a erva altíssima. Mais adiante, numa clareira, dois faisões coçam-se com as patas e, logo a seguir, levantam voo.

— Parece o paraíso terrestre — observo. — Nem homens nem culturas. Só ervas e animais em liberdade.

Sempre com o mesmo sorriso, aprova:

— Sim, o paraíso terrestre.

Mas eis-nos chegados ao sítio donde partem os turistas da guerra. É que, na verdade, os Americanos, um pouco por uma questão de propaganda e outro pouco por aquela inata inclinação para o didactismo que possuem, transformaram a fronteira estabelecida pelo armistício numa atracção turística e educativa como as cataratas do Niágara ou os géisenes das montanhas Rochosas. Vai-se à fronteira ver a Coreia do Norte como se vai ver uma curiosidade natural. Há autocarros que para lá transportam grupos coreanos ou ocidentais e automóveis que para lá conduzem visitantes isolados, como é o meu caso. Entramos num edifício comprido e baixo, prefabricado, e somos recebidos por um major americano fardado. Será ele quem a partir de agora nos guiará, ele quem nos dará todas as explicações, novo Virgílio deste pequeno rincão coreano. Convida-nos a sentar-nos e, pouco a pouco, mostrando-nos certos quadros que vai colocando em cima de um cavalete, conta em quinze minutos a história da zona do armistício.

Ouvimos a explicação dada num tom neutro, pausado, pachorrento, num estilo científico, aqui e além

polvilhada de uns levíssimos toques de humorismo. Em tudo se assemelha a uma lição proferida numa universidade americana.

Depois disto saímos e vamos de automóvel até à fronteira. Já não chove; as acácias deixam cair gotas sobre as nossas cabeças quando descemos do automóvel e nos pomos a caminhar por uma estrada lamacenta que sobe até um miradouro. Eis uma pequena tribuna semelhante às que se vêem nos hipódromos. O major convida-nos a subir à tribuna. E encontramo-nos diante de um imenso panorama de vales e colinas, tudo, na aparência, completamente despovoado.

O major esclarece:

— Lá em baixo estão os comunistas.

Uma rapariga americana, muito pintada, de aspecto bastante próspero, que, com outras duas ou três companheiras, se tinha juntado ao nosso grupo, pergunta, mastigando com frenesim a pastilha elástica que tem na boca:

— Onde?

— Lá em baixo, por detrás daquele tufo de árvores.

— O quê? Estão ali os comunistas?

— Sim, os comunistas estão ali.

— De verdade?

— Sim, de verdade.

— Mas eu não estou a vê-los.

— Há ali uma aldeia comunista, mas está encoberta pela colina.

— Uma aldeia comunista?

— Sim, uma aldeia comunista.

— E os habitantes são todos comunistas?

— Sim, são todos comunistas.

Faz-se um silêncio profundo. O major acrescenta, com indiferença:

— Poderiam disparar sobre nós. Uma vez por outra, fazem-no.

Da tribuna deslocamo-nos ao sítio onde todos os dias, desde há catorze anos, se reúnem as duas comissões de armistício. É uma espécie de esplanada situada no meio das colinas verdes e floridas. Na esplanada há, de um lado, um pequeno edifício comemorativo em estilo coreano com cores suaves e vivas, formando contraste, que fazem lembrar as de uma cassata siciliana; do outro, uma fila de barracas prefabricadas, pintadas umas de azul e outras de verde. As verdes são norte-coreanas e as azuis sul-coreanas.

O major explica:

— A linha de armistício passa por entre as barracas e, mais precisamente, divide ao meio a mesa a que se sentam as duas comissões. Se os senhores quiserem, podem assistir a uma sessão. Quero dizer: podem espreitar pelos vidros de uma janela. Creio que neste momento há uma reunião.

Faz-nos sinal para que o sigamos e aproximamo-nos da maior das barracas azuis para irmos achatar o nariz contra os vidros de uma janela, como pobres que tentam espreitar uma festa. E de facto, numa sala comprida e baixa, vemos uma mesa verde que a divide em duas partes. Os norte-coreanos sentam-se de um lado: eles aí estão, vestidos de um verde escuro, cor de azeitona, com dragonas vermelhas, duros, rígidos, sérios, hostis. Do outro lado estão americanos e sul-coreanos;

ei-los também, dois sul-coreanos fardados, não menos hostis e sérios, e um oficial americano, com farda de trabalho, em camisa, com as mangas arregaçadas. É um homenzarrão louro, com os pêlos dos braços louros e os do peito também louros. As duas comissões, ao que parece, discutem: vêem-se mover as bocas e gesticular as mãos, mas nada se ouve.

A rapariga da pastilha elástica pergunta:

— De que é que eles falam?

— Oh! Depende dos dias. Em certos dias ocupam-se de ninharias, por exemplo, da deslocação dos marcos fronteiriços durante a noite.

— Quais marcos?

— Há uns marcos a indicar a fronteira. De noite vêm os norte-coreanos e deslocam-nos do sítio onde estavam. Mas nós, no dia seguinte, repomo-los no devido lugar. Isto pode constituir um tema de discussão para as duas comissões.

— E se não for isso?

— Bem! Ontem uma mina fez ir pelos ares uma barraca militar americana. Tivemos dois mortos. Mas isso só será assunto para discussão daqui por alguns dias. Se é que o caso chega a ser discutido...

— Há muitos destes incidentes que depois vêm a ser objecto de discussão?

— Nós denunciámos até agora 5300 violações do armistício por parte dos norte-coreanos. Eles denunciaram 42 311 violações da nossa parte. Nós reconhecemos 89; os norte-coreanos, 2.

— Há quanto tempo se reúnem as comissões?

— Reúnem-se todos os dias desde há catorze anos.

— Há catorze anos?

— Sim. Estamos em guerra. O armistício não quer dizer que há paz, quer dizer que não se combate.

— E quando haverá paz?

— Sabe-se lá! Talvez nunca.

Ficamos muito tempo a olhar, amachucando a cara contra os vidros da janela; até que, de repente, eis que as duas comissões se levantam, fazem continência uma à outra, dão meia volta e retiram-se. Precipitamo-nos para a entrada da retaguarda, pela qual deverão ser os norte-coreanos. Voltou a chover e vemos os norte-coreanos sair da barraca e afastar-se lentamente, à chuva. A rapariga pergunta, àvidamente:

— São os comunistas?

— Sim, são os comunistas.

O major cala-se por momentos e depois diz:

— Poderia mostrar-vos, lá em baixo, em território comunista, um pombal ocupado por pombos-correios. Dizem que os ensinaram a voar apenas por cima das barracas verdes, ou seja, comunistas, e a evitar as barracas azuis, isto é, capitalistas.

Faz uma pausa para ver o efeito que esta notícia produz em nós. Depois acrescenta:

— Mas não vos levo lá porque não é verdade. De facto, está provado que os pombos não reconhecem as cores. E ainda por cima está a chover. Vamos mas é almoçar...

ÍNDICE

	Pág.
Introdução	7
O que se vê	35
O livro	47
O porquê da Revolução Cultural	57
Também Mao o diz	69
A burguesia é o mal	81
O fogão de gás	91
Em Itália, estudais o livro de Mao?	103
Recusam a fase pequeno-burguesa	113
O pleno e o vazio	123
Pais-lagosta	141
O ódio ao passado	157
O convidado de pedra	177
O desafio de Hong-Kong	197
De verdade, estão ali os comunistas?	213

obras publicadas nesta colecção

1 — *Ensaios* (vol. VII). António Sérgio.
2 — *A Ciência Económica e a Acção*, P. Mendès France e G. Ardant.
3 — *Ensaios* (Vol. V), António Sérgio.
4 — *A Loucura dos Homens*, Jules Moch.
5 — *Pode-Se Modificar o Homem?*, Jean Rostand.
6 — *Ensaios* (Vol. II), António Sérgio.
7 — *Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões.*
8 — *U. R. S. S. — Depoimento Dum Socialista Francês*, Jules Moch.
9 — *Os Manuscritos do Mar Morto*, John Marco Allegro.
10 — *As Maravilhas do Cinema*, Georges Sadoul.
11 — *Recordações da Minha Vida Morta*, René Leriche.
12 — *O Sexo e a Sociedade*, Kenneth Walker e Peter Fletcher.
13 — *Recordações e Confidências do R. P. Dominique Pire*, Hughes Vehenne.
14 — *Mais Brilhante Que Mil Sóis*, Robert Jungk.
15 — *Dicionário Crítico de Algumas Ideias e Palavras Correntes.* António José Saraiva (fora do mercado).
16 — *O Medo e os Conflitos Emocionais no Mundo Moderno*, Peter Fletcher.
17 — *Hiroshima Renasce das Cinzas*, Robert Jungk.
18 — *Para a História da Cultura em Portugal* (Vol. I), A. J. Saraiva.
19 — *Para a História da Cultura em Portugal* (Vol. II), A. J. Saraiva.
20 — *O Flagelo da Suástica*, Lord Russel of Liverpool.
21 — *Uma Nova Ásia*, Anton Zischka.
22 — *Geografia e Economia da Revolução de 1820*, F. Piteira Santos (fora do mercado).
23 — *A República Moderna*, Pierre Mendès France.
24 — *A História Começa na Suméria*, Samuel Noah Kramer.
25 — *Na Pele de Um Negro*, John Howard Griffin.
26 — *Vida, Espírito e Matéria*, Erwin Schrodinger.
27 — *História da Gestapo*, Jacques Delarue (fora do mercado).
28 — *Verdadeira História dos Concílios*, Jean-Louis Schonberg.
29 — *Símbolos & Mitos*, Fidelino de Figueiredo.
30 — *Situação da Arte Moderna*, Jean Cassou.
31 — *À Margem do Tempo*, Michel Siffre.
32 — *Por Um Novo Romance*, Alain Robbe-Grilet.
33 — *Realidade e Ficção*, Bertrand Russell.
34 — *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*, António José Saraiva.
35 — *Educação Estética e Ensino Escolar*, João dos Santos, Nikias Skapinakis, João de Freitas Branco, Luiz Francisco Rebello, Nuno Portas e Rui Grácio.
36 — *Aku-Aku — O Segredo da Ilha de Páscoa*, Thor Heyerdahl.
37 — *Baudelaire*, Jean-Paul Sartre.
38 — *Portugal, País Macrocéfalo*, Silva Costa.
39 — *A Caça aos Sábios Alemães*, Michel Bar-Zohar.
40 — *China — De Confúcio a Mao Tsé-Tung*, A. dos Santos Matias.
41 — *Oito Ensaios sobre Arte Contemporânea*, José-Augusto França.
42 — *Ensaios Queirosianos*, António Coimbra Martins.
43 — *O Homem em Questão*, Claud Roy.
44 — *Vietname — Nas Duas Margens do Inferno*, Michèle Ray.
45 — *Situação da Arte* (organização de Eduarda Dionísio, Almeida Faria e Luís Salgado de Matos).
46 — *Mao Tsé-Tung*, Stuart Schram (fora do mercado).
47 — *Situações I*, Jean-Paul Sartre.
48 — *Situações II*, Jean-Paul Sartre.
49 — *Ho Chi Minh*, Jean Lacouture.
50 — *O Macaco Nu*, Desmond Morris.
51 — *A Vida e os Homens*, Ilya Ehrenbourg.
52 — *História da Bomba Atómica*, Leandro Castellani e Luciano Gigante.
53 — *América em Fogo*, James Hepburn.
54 — *A Conquista da Lua*, Peter Ryan.
55 — *Lisboa, Uma Cidade em Transformação*, Keil do Amaral.
56 — *O Zoo Humano*, Desmond Morris.
57 — *O Livro Negro da Ditadura Grega.*
58 — *A Revolução Cultural Chinesa*, Alberto Moravia.

Edição n.º 4058/1517
Este livro foi composto e impresso
na Tipografia Barbosa & Xavier, Lda
em Braga,
para
Publicações Europa-América,
e concluiu-se
em Julho de 1970

Correspondendo ao bom acolhimento
dos leitores desta colecção,
estabeleceram-se
modalidades especiais de assinatura.
Se estiver interessado
nesta nossa iniciativa,
peça-nos,
num simples postal
o folheto elucidativo

A Revolução Cultural chinesa é o mais importante acontecimento político que ocorreu no mundo comunista depois da destalinização. Foi assunto do dia-a-dia, tratado em todos os jornais; fez correr a tinta nas revistas; deu origem a uma avalancha de confusos noticiários; irrompeu nas mãos de toda a gente sob a capa vermelha do "pequeno livro de Mao". Convém sublinhar, no entanto, que se trata de um dos fenómenos contemporâneos mais obscuros, mais distantes da nossa sensibilidade e até incompreensível para os próprios peritos em assuntos políticos.

Tudo neste fenómeno foi tratado, desde as tentativas de interpretação dos seus pormenores doutrinários até aos seus aspectos ideológicos — mas poucos comentadores *presenciaram* a Revolução Cultural chinesa.

Foi esta a principal preocupação de Alberto Moravia na sua mais do que memorável viagem à China: *ver* a Revolução, interpretá-la, decifrar o enigma das enormes estátuas de Mao, de gesso branco, rodeadas de flores, como se fossem estranhos altares de uma estranha religião...

Eis aqui a China de hoje, essa esfíngica e colossal realidade que parece desafiar o Ocidente para lhe dizer que o bem-estar, afinal, não basta.